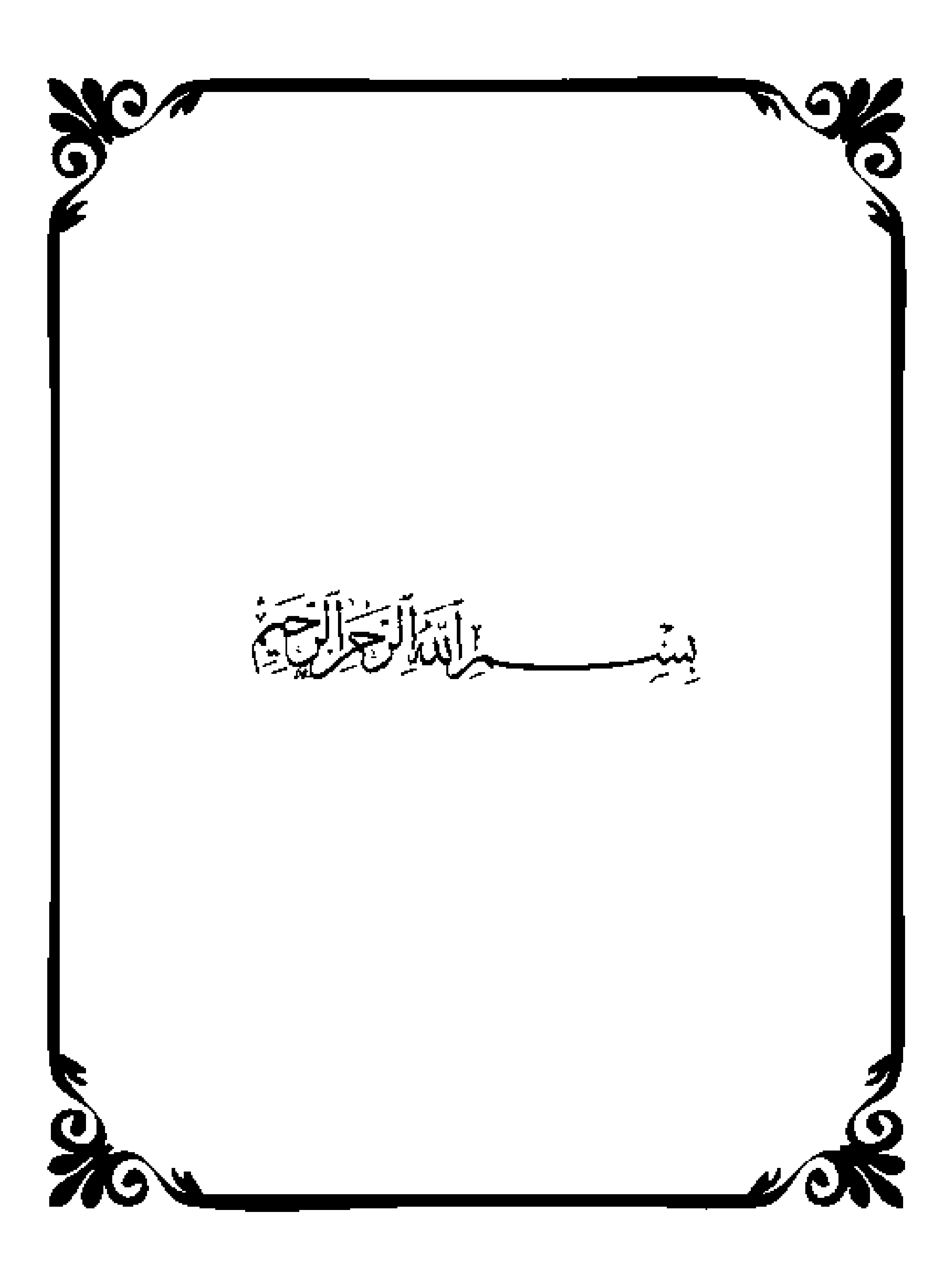
الإمام أبو العباس أحمد بن علي
بن عبد الرحمان المنجور

مختصر نظم الفرائد ومبدى الفوائد لمحصل المقاصد


بسم الله الرحمن الرحيم

لقد تم نشر هذا الكتاب بمبادرة من آل الإمام المنجور ذرية المرحوم عبد الهادي ابن العباس ابن محمد المنجور رغبة في إظهاره في صورة تكشف روائعه وتبرز كنوزه للقارئ المهتم بذخائر الثقافة المغربية الأصيلة والطالب الدارس لفحول الفكر الإسلامي في قديم عصورنا الزاهية والباحث العالم المتضلع في العقائد والأصول.

و الله ولي التوفيق.

عن أهل الامام المنجور

د. ادريس المنجور د. ابو آدم محمد المنجور

بسم الله الرحمان الرحيم

تقديم

للدكتور عبد الهادي التازي
عضو أكاديمية المملكة المغربية

لقد مر بساحتنا المغربية حشد كبير من كبار الشخصيات الهامة من الذين تركوا لهم بصمات متميزة في عالم السياسة وعالم المعرفة و عالم الإبداع ، عبر العصور و الأزمان.

وأستطيع القول : إن في صدر هؤلاء الرجال العلامة المشارك (EPISTMOLOGIQUE) ، و"المنفتح" أيضا على محيطه، الشيخ أحمد المنجور المكناسي النجار ، الفاسي المولد و الدار ، على حد تعبير تلميذه ابن القاضي الذي حصل على "إجازة" المنجور بخطه على ما نقرأه في جذوة الاقتباس.

هذا الرجل الذي وقع الإجماع على "مشاركته"في سائر العلوم ، و على نزاهته في البحث العلمي و احترامه للرأي الاخر ، و اعترافه بالحق أينما كان.

هذا الرجل الذي أسهم في تكوين عدد كبير من أطر المغرب قاطبة، و لم يخص علمه مدينة فاس و لكنه تجاوز العاصمة العلمية إلى مدينة

مراكش عاصمة الدولة السعدية ليصبح أستاذا ملحوظا من أساتذة أحمد المنصور الذهبي، بطل وقعة وادي المخازن التي غيرت -كلنا يعلم- خارطة إمبراطورية البرتغال.

أمسى الملك أحمد المنصور يجلس بين يدي الأستاذ المنجور ليستمع إليه و يستفيد منه، و ينتهي ذلك إلى أن يلتمس الملك من شيخه المنجور أن يمنحه ما كان يسمى "الإجازة"، أي إذن الأستاذ المنجور للخليفة المنصور في أن يروي عن شيخه ما سمعه و ما حفظه و ماكتبه ... !

و من الطبيعي أن يتهافت كل رجال الفكر على أحمد المنجور للأخذ بنصيبهم لاسيما و قد علموا أن سيد البلاد كان في صدر الذين تتلمذوا على هذا المنجور .. ! لقد سما ذكره و تألق صيته و أمسى من الذين ترفع لهم الخناصر كما كانوا يقولون بتعبير الأمس ! قبل أن يدركه أجله عام 995 هـ 1587 م على مايذكره تلميذه ابن القاضي.

كان المنجور يؤمن بأن العلم كان لا يعترف بالحدود ! و أن الثقافة تعني اقتحام كل ميدان. و من هنا وجدناه يشارك في مجالس الشطرنج ، و من هنا وجدناه أيضا من الذين يمارسون الموسيقى ! !

و لنتصور عالما كبيرا من علماء جامعة القرويين يجد من الوقت ما يواجه به لاعبا من هواة الشطرنج، و يجد من الوقت ما يسمح له بالمشاركة في الجوق !

لقد سمعت اسم الشيخ " المنجور " بفاس أول مرة و أنا بين يدي لجنة تتألف من أساتذة كبار طلعوا إلينا من الرباط ليمتحنوننا لنيل شهادة العالمية في جامعة القرويين !

تتألف اللجنة من الرئيس الوزير محمد بوعشرين، و القاضي محمد السايح و الفقيه عبد الرحمان الشفشاوني و الشيخ أحمد بن عبد النبي، كان هذا يوم السبت 28 يونيه 1947 (9 شعبان 1366).

و أذكر أن الفقيه الشفشاوني كان يلقي علي أسئلة مستكدة تهدف إلى معرفة مدى تمكني مما يسمى " المتون " : الأدوات الأساسية لانطلاق الطالب في بحثه ... و كان من جملة ما سألني عنه " أبنية الفعل المزيد فيه " . . و قد ضحكوا لما أمليت أمامهم أحد الأبيات من لامية الأفعال :

زهزقت، هلمقت، رهمست، أكوال، تره
شفت، إجفاظ، أسلهم، قطرن الجملا !

أراد الشيخ الشفشاوني، رحمه الله، أن يمازحني قال: أنت تحفظ هذه المتون القديمة، فلم تحلق لحيتك و تتنكر لهيأة أصحاب تلك المتون ؟ ! هنا أنقذني القاضي السايح الذي قال للجماعة : هذا يشبه الشيخ " المنجور " الذي يتكيف مع الدهور ! !

منذ ذاك التاريخ و أنا أجعل نصب عيني هذا الرجل الجليل القدر الذي أخذ عن جهابذة العلماء، و أخذ عنه أعيان الطلاب، و لم

أنس الترجمة له في موسعتي عن (جامع القرويين التي كانت موضوع) أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة من جامعة الإسكندرية عام 1971.

كانت مؤلفات هذا الرجل كثيرة و متنوعة و ممتعة في ذات الوقت، أتمنى أن يأتي يوم يلتفت إلى تحقيقها و تقييمها زملاؤنا وطلبتنا، كان منها شرحه لنظم ابن زكري المغراوي (ت 899 هـ 1494) في علم الكلام : الشرح المطول و المختصر ..

و قد سررت أيما سرور عندما أهدي إلي الأستاذ ادريس المنجور شقيق صديقي القديم المهندس عبدالرفيع، تأليف جده الذي يحمل عنوان (مختصر نظم الفرائد، و مبدأ الفوائد لمحصل المقاصد)، و هو يبتدئ هكذا : "يقول العبد الفقير إلى الله، المرتجي مغفرة ربه و رحماه أحمد بن علي المنجور وقاه الله شح نفسه، و جعل خير أيامه يوم أن يحل برمسه" .. و ينتهي بهذه الكلمات : وهنا انقضى هذا المختصر و الحمد لله رب العالمين، انتهى و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى".

وهكذا أخرج السيد إدريس هذا الكتاب من طور المخطوط الصعب إلى طور المطبوع السهل، ليجعله رهن إشارة الباحثين و الدارسين و يقرب الناس للوصول إلى التأليف.

لقد شكرت للأستاذ ادريس المنجور هذا المسعى الحميد الذي بذله برورا بتاريخ أسلافه، هذه الخطوة التي مكنتنا من توجيه رسالة قوية إلى المهتمين بالتراث المغربي علهم يتحركون ! ويكفيه أنه وضع

الكرة في مرمى الباحثين كما نقول بلغة الكرة و الكرويين... ! فهل يسعى رجال الفلسفة و علام الكلام إلى تحقيق هذا التأليف الذي أصبح بين أيديهم سائغا للتحقيق و التدقيق و التعليق ؟ أملي أن نجد من هواة البحث العلمي من يجدون متعة في السهر و الأرق، و من فاته اللحم فعليه بالمرق"!!

2012/10/12

د.عبدالهادي التازي

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

✤ يقول العبد الفقير أحمد الله المرتجي مغفرة ✤

✤ ربه وجماله أحمد بن علي المنجور وفاه الله ✤

✤ أتم نعمته وجعل خير أيامه يوم لقائه ✤

الحمد لله على سوابغ عوارفه والشكر له سبحانه على ما خولنا من عظيم معارفه والصلاة والسلام على محمد نبيه وصفيه وصفوته وعلى آله وأصحابه المشتهرين بمعرفته والقائمين بحجته وبعد فالغرض إن شاء الله تعالى شرح كتابي المرسوم بنظم الفرائد ومبدي الفوائد في محصل المقاصد مختصرا أقتصر فيه على حل الألفاظ إلا ما قل وإلى إعرابه غير متعرض لنقل الأقوال وتعريف المعترضات وترك التنبيه إلا بما يتوقف عليه فهم الكلام المتعلق به والله المستعان وعليه التكلان . ص

✤ يقول عبد ربه أحمد ✤ بمولاي ربي زكي الله له أحمد ✤

✤ والحمد لله الذي قد أفهمه ✤ علم أصول الدين مع ما تممه ✤

ش حكى العبد الفقير إلى الله مولاه عن أحمد الكلام وما بينه أقسام واحد الأول اسم المؤلف والثاني حمد الله والثالث الصلاة والسلام على نبيه المعظم نعلم أنه ليس بلازم بل العوارض في الشكر وتعلق ذلك من تعظيم المنعم بسبب أنعامه سواء كان ذكرا باللسان أو اعتقادا أو عملا بالجوارح أو جميعا أو مجموعها بحسب أن ذكر ذلك وتقديم لفظ الجلالة على أحمد وتشكيل الحمد والتعظيم وأن الذي أتم بعبد وهو مشتملة على أصول وفروع فأصولها علم التوحيد ويسمى أصول الدين وأصول الفقه من العلوم الشرعية وفروعه وما يستنبط الفقه منها وعلم الكلام ويحتاج له في الصرف نظير الفقه بعض أصحابه وحكى أن الله تعالى على ما أفهمه مما قررناه علم أصول الدين وعلى ما أتممه من ذلك بما يعده وقبله

بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

يقول العبد الفقير إلى الله المرتجي مغفرة ربه ورحماه أحمد بن علي المنجور وقاه الله شح نفسه وجعل خير أيامه يوم أن يحل برمسه.

الحمد لله على سوابغ عوارفه، والشكر له سبحانه على ما خولنا من عظيم معارفه والصلاة والسلام على محمد نبيه وخير صفوته، وعلى آله وأصحابه المهتدين بهديه والقائمين بحجته وبعد فالغرض أن ألخص من كتابي الموسوم بالنظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، مختصرا أقتصر فيه على حل ألفاظ الأصل وأبين أنحاءه غير متعرض لنقل، إلا أن تدعوا ضرورة إليه، كأن يتوقف فهم الكلام عليه، والله المستعان وعليه التكلان.

يقول عبد للإلـــه أحمـد هـو ابن زكري الله ربي أحمد
والله أشكر الذي قد أفهـما علم أصول الدين مع ما ألهما

محكي القول الله ربي إلى آخر الكتاب وما بينهما إعتراض وأحمد الأول إسم المؤلف والثاني فعل والحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم تعلق بالفضائل أو بالفواضل والشكر فعل ينبيء عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام سواء كان ذكرا باللسان أو إعتقادا أو محبة بالجنان أو عملا أو خدمة بسائر الأركان وتقديم لفظ الجلالة على أحمد وأشكر للحصر أو التعظيم والدين الشريعة وهي مشتملة على أصول وفروع فأصولها علم التوحيد وسيأتي بيان كونه أصلا وأن غيره من العلوم الشرعية فروع عنه والإلهام إلقاء شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله به بعض أصفيائه شكر الله تعالى على ما فهمه لما قرره الناس من علم أصول الدين وعلى ما ألهمه مما لم يوجد لمن قبله :

فالحمد والشكر لواجب الوجود لذاته على الذي به يجود
من أشرف العلوم والمعارف وما به الوصول للمعارف
من اليقينيات لليقين في مطلب التوحيد أصل الدين

ما ذكر هنا من الحمد مغاير الأول لأن القصد بالأول الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ أو بأنه سيجود بخلاف قوله الحمد لواجب الوجود فإن فهو ثناء بصفة واحدة وهي فلكه لجميع الحمد فالحمد الأول أشمل وذكر الثاني بعده كذكر الخاص بعد العام واعتناء بالخاص لافتتاح القرآن به ومثل هذا يتقرر في الشكر الأول والشكر الثاني لاكن خص الثاني بالذكر إهتماما به وإشارة إلى براعة الإستهلال وأتى به جملة إسمية بمناسبة ما قبله والله أعلم وعبر بالمضارع في قوله يجود للدلالة على الإستمرار وأشرف العلوم هو علم التوحيد لأن شرف العلم بشرف معلومه ولا أجل من الله تعالى وصفاته فالعلم به أجل العلوم وأشرفها والمعارف الأول جمع معروف بمعنى الإحسان والثاني جمع معرفة فهو تجنيس وفي بعض النسخ بدل المعارف الأول العوارف جمع عارفة وهي المعروف ومن قوله من اليقينيات بيان لما به الوصل للمعارف وأراد القضايا اليقينية التي يتألف منها البرهان ويتوصل به إلى المعارف النظرية وسياتي بيانها واليقين بدل من المعارف بإعادة العامل ويحتمل أن يتعلق بكون خاص حذف لدلالة السياق أي من اليقينيات موصلة لليقين وأصل الدين بدل من التوحيد.

عليه قد أجمعت الشرائع وذاك مبناها وأصل شائع

أي على التوحيد ولاشك في إجماع الشرائع عليه وإنما اختلفت في بعض الفروع قال الله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون وقد اشتمل قوله لا إله إلا أنا فاعبدون على جميع أصول الدين وعقائده قوله وأصل شائع أي في جميع الشرائع فهو تأكيد لما قبله.

يعلـــــم غالبا بالإستـــدلال بالـــذات والصفات والأفعـــال
وقـــــد يكون ذاك بالإلهـــام ومحض فضـــل الله والإنعـام

للذات يتعلق بالإستدلال وهو إقامة الدليل أي الإستدلال لأجل معرفة الذات يعني أن التوحيد وما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله يعلم في الغالب بطريق النظر والإستدلال وقد يعلم بالإلهام ومحض الفضل والإنعام من غير تعب ولا مشقة وهذا لأن المعارف الإلهية نظرية لا ضرورية وتوقف العلم غير الضروري على النظر إنما هو بحسب العادة ويجوز في قدرة الله أن يجعل العلوم النظرية إلا أن هذا لم يعطى إلا للنادر من الأولياء.

منه التعـــــرف وشرح الصدر والاجتبـــا والاهتدا للأمـر

التعرف تطلب المعرفة حتى يعرف يقال تعرفته أي تطلبته حتى عرفته وشرح الصدر تهيئة لقبول المعارف والأمر ضد النهي أو واحد الأمور وتقديم الخبر للحصر أي تعرف الله وشرح الصدر واجتباء الله للعبد واهتداؤه لإتباع أمر الله تعالى أو لمعرفة حقائق الأمور إنما تنشأ من علم التوحيد.

أعطى الإله فيه للخليل	حجته فاحتج بالدليل
فحج قومه بتلك الحجة	أوضح باحتجاجه المحجة
لغيره فهو بروح أيدا	بالرشد واصطفائه قد رشدا

ضمير فيه يعود على التوحيد وهذا إشارة إلى احتجاج إبراهيم عليه السلام على إبطال إلاهية الكواكب والأصنام وغيرها قال الله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الأفلين إلى قوله وما أنا من المشركين إستدل على أنها ليست آلهة أي بأفولها أي غروبها وانتقالها لأن ذلك تغير وكل متغير حادث والحادث ليس بإله ودليله ينتظم من الشكل الثاني مثل أن يقال هذا أفل وربي ليس بأفل ينتج هذا ليس بربي واحتج على بطلان إلاهية الأصنام بقوله أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وقال يأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم وقال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون قالوا بل وجدنا أباءنا كذالك يفعلون وقال أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم و أباؤكم الأقدمون فإنهم عدولي إلا رب العالمين الذي خلقني فهو يهدين والذي يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين وقال ألا تاكلون مالكم لا تنطقون وقال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون وقال في إبطال إلاهية نمرود إن الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب قوله فحج قومه بتلك الحجة أي غلبهم وهو إشارة إلى قوله

تعالى وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه قوله أوضح باحتجاجه المحجة لغيره أي بين لغيره طريق الإحتجاج وكيفية الإستدلال على إبطال إلاهية الكواكب والأصنام ونحوها قوله وهو بروح أيدا ضمير هو عائد على الخليل عليه السلام وقد اختلف في معنى قوله تعالى وأيدهم بروح منه فقيل قواهم ببرهان منه وذلك النور والهدى اللذان يجعلهما الله في قلب من يشاء و قيل بروح منه بجبريل عليه السلام ينصرهم ويؤيدهم ويوفقهم قوله وبالرشد واصطفائه قد رشد أي قد رشد الخليل عليه السلام أي استقام في احتجاجه بإرشاد الله إياه واصطفائه له فالرشد بمعنى الإرشاد كالنبات بمعنى الإنبات أو بالرشد الذي خلقه الله فيه و اصطفائه إياه وضمير إصطفائه يحتمل أن يعود على الله أوعلى الخليل من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول ويحتمل أن يكون بالرشد بدلا من قوله بروح.

فأرشد العاقل للكمال	في نوعه وأكمل الأحوال
كماله بالقوة العلمية	والعملية من الشرعية
من عقله تعقل المعقولات	اللات منها تعلم المجهولات

أرشد معطوف على يجود من قوله به يجود من أشرف العلوم والمعارف فيعود فاعله على الله عز وجل ويحتمل أن يكون معطوفا على قوله ونوع العاقل هو الإنسان ويحتمل أن يريد الإنسان المقصود الأعظم وكمالها بالعمل وكمال الإنسان إذن بالعلم والعمل وعبر بالقوة إشارة إلى الرسوخ والملكة قوله والعملية أي والحالة العملية ويحتمل أن يقدر

والقوة العملية وهذا الثاني هو الذي في المعالم الدينية للفخر وقد ذكرت نصه في الشرح من الشرعية بيان القوة العلمية والعملية إذ لا عبرة بغير الشرعية منها والعلوم الشرعية كثيرة والمقصود منها العلم بالله تعالى وما عداه فهو وسيلة إليه قوله من عقله تعقل المعقولات البيت ضمير عقله يعود على العاقل وتعقل يحتمل أن يكون مصدرا فيكون مضموم القاف ويحتمل أن يكون فعلا بفتح القاف وأراد بالمعقولات الضروريات البيت الذي يتألف منها البرهان ويحتمل أن تعقل تلك المعقولات ناشئ من العقل الذي منح الله الإنسان وشرفه به على سائر الحيوان و هو تنبيه على أن العقل من أعظم النعم التي يجود بها سبحانه وهذا أعني أن العقل منشئ التعقل بناء على أن العقل غريزة يتهيئ بها درك المعقولات وهو قول المحاسبي وأما على قول القاضي فهو نفس التعقل لا منشأ له وسياتي بيان ذلك إن شاء الله.

وعلمه بأعظم المعلومات	من الالهية والنبوات
يحصل من دلائل الأفاق	وأنفس معرفة الخلاق
بها وبالطاعات في المطالب	يكمل في الأحوال حال الطالب

يعني أن دلائل إثبات الإلهيات والبنؤات محصورة في دلائل الأفاق والأنفس وهذا إشارة إلى قوله سبحانه سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق قيل المعنى سنريهم أثار صنعنا في الأفاق الدالة على أن لها صانعا حكيما وفي أنفسهم أنهم كانوا نطفة

ثم علقة ثم مضغة إلى أن بلغوا وعقلوا حتى تبين لهم الله هو الحق لا ما يعبدون من دونه قال الواحدي واحد الأفاق أفق وهو الناحية من نواحي الأرض وكذالك أفاق السماء ونواحيها وأطرافها قوله وعلمه أي و علم العاقل وهو مبتدأ خبره يحصل ومعرفة مبتدأ أيضا خبره جملة يكمل حال الطالب و بها يتعلق بيكمل والأحوال بدل من المطالب بإعادة العامل أو يتعلق بيكمل وهذا أظهر أو يتعين أي يكمل في جملة الأحوال حال الطالب لكمال نفسه بمعرفة الله وطاعته لا بغير ذالك وتقديم بها على عامله لإفادة الحصر ولو قدم أيضا من دلائل على يحصل ليدل على الحصر لكان أحسن ويحتمل أن يكون معرفة خبر مبتدأ محذوف أي هذه معرفة الخلاق والوجه الأول أبين.

لبتغي الحق الدليل قد نصب	لا للذي يشهده كما يجب
للعارف الشهود أوصاف المجيد	كفى به على الخلائق شهيد

قال السيد إبن عطاء الله في لطائف المنن واعلم أن الأدلة إنما نصبت لمن يطلب الحق لا لمن يشهده فإن الشاهد غني بوضوح الشهود على أن يحتاج إلى دليل فتكون المعرفة باعتبار توصيل الوسائل إليها كسبية ثم تعود إلى نهايتها ضرورية وإذا كان من الكائنات ما هو غني بوضوحه عن إقامة دليل فالمكون أولى بغناه عن الدليل ثم قال ومن أعجب العجب أن تكون الكائنات موصلة إليه فليت شعري هل لها وجود معه حتى توصل إليه أو هل لها من الوضوح ما ليس له حتى تكون هي المظهرة له وإن كانت الكائنات موصلة إليه فليس لها ذلك من حيث ذاتها لاكن هو الذي ولاها رتبة التوصيل فوصلت فما

وصل إليه غير إلاهيته ولاكن الحكيم هو أوضح الأسباب وهي لمن وقف عندها ولم ينفد إلى قدرته عين الحجاب قوله أوصاف المجيد هو منصوب بالشهود نصب المفعول به قوله كفى به على الخلائق شهيد هو إشارة إلى قوله تعالى أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد فصدر الأية محمول على الإستدلال بالأثار على المؤثر وهي طريق العوام و بها وقع التكليف وعجزها على الإستدلال بالمؤثر على الأثر وهي طريق الخواص.

لا يستوي الذي قد استدل به ومن عليه يستـــــدل فانتبه
قـــد لاح الاستدلال بالمؤثـر أتم من ثبوتـــــه بالأثــــر

قال السيد ابن عطاء الله شتان بين من يستدل به ومن يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله وأثبت الأمر من وجود أصله و الإستدلال عليه من عدم الوصول إليه وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه ومتى بعد حتى تكون الأثار هي الموصلة إليه قوله قد لاح الإستدلال بالمؤثر البيت هو تأكيد لما قبله وأتم منصوب على الحال من الاستدلال.

فالأكمل لعرفـــــاه بالمشاهده من السبيل صحة المجاهـــــدة
حصوله من الوجوه الـــمدرجة في نهج إبـراهيم رفع الدرجة
وجه وجهه لفاطـــــر السمــــا به لنفسه استدل فاعلمـــــا

العرفان مبتدأ خبره الأكمل ولامه زائدة ومن السبيل يتعلق به ومن هذه للتفضيل ومن أجلها قلنا بزيادة اللام لأن أفعل التفضيل إنما يقترن بها إذا جرد عن لام التعريف والإضافة وصحة المجاهدة خبر

مبتدأ محذوف وذالك المبتدأ على حذف المضاف أي فالعرفان بالمشاهدة أكمل من السبيل هو أي السبيل أي منشاه صحة المجاهدة وهذا كله تأكيد لما قبله وإشارة إلى قوله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ ويحتمل أن الأكمل مبتدأ خبره العرفان ومن السبيل حال من المشاهدة أي بالمشاهدة حال كونها كائنة من هداية السبيل أو يتعلق بالمشاهدة بمعنى أنه شاهد من هداية السبيل وصحة المجاهدة خبر مبتدأ محذوف أي منشاها صحة المجاهدة والسبيل والمجاهدة على الوجه الثاني غيرهما على الأول فالمجاهدة الرياضة وتصفية الباطن والسبيل ما يفتح بذلك من الأنوار والمعارف وعلى الأول والدرس والتعلم والنظر والسبيل المعارف النظرية ويرجح الأول ضمير حصوله في البيت الذي يلي هذا البيت والله تعالى أعلم قوله حصوله من الوجوه المدرجة البيت أي حصول السبيل أي المعرفة النظرية ناشئ من الوجوه المطوية في نهج إبراهيم أي التي تضمنتها طريق إبراهيم عليه السلام في الإستدلال وقد تقدمت أنواع إستدلالته عليه السلام ورفع الدرجة مبتدأ محذوف الخبر تقديره فيه أو به رفع الدرجة والمعنى أن طريق الدليل والبرهان وإن كان دون الشهود والعيان فهو في نفسه مقام شريف يحصل به رفع الدرجة عند الله تعالى وهذا إشارة إلى قوله تعالى وتلك حجتنا آيتناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء أي بالدليل والبرهان وقيل بالفهم والعلم قوله وجه وجهه لفاطر السما البيت إشارة إلى قوله تعالى حاكيا عن إبراهيم عليه السلام إثر احتجاجه على قومه أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ومعنى كلام

المؤلف أن إبراهيم عليه السلام استدل لنفسه بالله عز وجل على الحوادث و الأثار كقوله تعالى أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد وكقوله سبحانه قل أي شيء أكبر شهادة قل الله .

فاعلم التوحيد بالارشاد ... إلى الطريقين بالاستناد

وكل من يرغب عن ملته ... فهو سفيه النفس في رغبته

منهجه قد اقتضاه الذكر ... أجل ما يجول فيه الفكر

أي أعلم إبراهيم عليه السلام الطريقين والطريقان الاستدلال بالآثار على المؤثر وهي طريق العوام و بها استدل على قومه و الإستدلال بالمؤثر على الأثار وهي طريق الخواص وإياها سلك لنفسه والأولى حال من شاهد الأكوان قبل المكون والثانية حال من شاهد المكون قبل الأكوان وباء بالإستناد للمصاحبة أي حال كون التوحيد مصاحبا للإستناد إلى كل من الطريقين قوله وكل من يرغب عن ملته البيت هو إشارة إلى صحة الطرفين السابقين والحض على سلوكهما قال الله تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه أي إلا من أستمهنها وأذلها واستخف بها و من إستفهام على طريق الإستبعاد والإنكار قوله منهجه قد اقتضاه الذكر البيت الذكر القرآن والمنهج الطريق الواضح وضميره عائد على الخليل عليه السلام والفكر حركة النفس في المعقولات وأجل خبر بعد خبر وضمير فيه عائد على المنهج وكان أجل لما فيه من الوصول إلى معرفة الله ونصر دينه و الهداية إليه سبحانه .

في الخبر الإيمان بالإله أفضل كل عمل لله
وذاك ملزوم لكل ما طلب تصديقه به وما منه اكتسب.

الخبر الحديث وأشار به إلى ما في الصحيح عن أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل فقال الإيمان بالله قيل ثم ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور جعل الإيمان عملا لأنه عمل قلب والإسلام عمل جوارح وكان أفضل الأعمال لأنه شرط في كلها ولأن شرف الصفة بشرف متعلقها ومتعلق الإيمان بالله ورسوله وكتابه قوله وذاك ملزوم البيت يعني أنه ملزوم لجميع التصديقات المطلوبة من الإنسان كالتصديق بوجود الله و ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز من أفعاله وبالرسل عليهم السلام ويدخل في التصديق بهم التصديق بما جاؤا به من الحشر والنشر وسائر أحوال الأخرة وهذا لأن الإيمان فسره في حديث سؤال جبريل بقوله أن تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخر وتومن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وقدا احتوى هذا التفسير على جميع عقائد الإيمان ويتضمن ذالك كله قولنا لا إله إلا الله محمد رسول الله وما من قوله وما منه اكتسب واقعة على النظر لأن منه يكتسب الإيمان ويعني أن الإيمان ملزوم لما اكتسب هو منه وهو النظر فيكون للنظر مدخل في الأفضلية لتوقف الأفضل عليه وكان المؤلف قصد بهاذين البيتين الإستدلال على قوله أجل ما يجول فيه الفكر ونحوه مما سبق.

حقيقة الإسلام والإيمان فيه تبينت مع الإحسان

بينها مبين المعالم ومصطفى الله من العوالم

الفاتح الخاتم خير المرسلين محمد حبيب رب العالمين

نعته بأعظم الخلائق بعثه لرحمة الخلائق

دعى إلى الإيمان و الإسلام كل مكلف على الدوام

ضمير فيه يعود على الخبر وأشار به إلى حديث سؤال جبريل المتضمن لبيان حقائق بيان والإسلام والإحسان وسنذكره ونذكر ما يتعلق به أخر الكتاب حيث تعرض المؤلف للكلام على ذلك إن شاء الله قوله بينها مبين المعالم البيت هذا توطئة لمدح رسول الله صلى عليه وسلم و الرضى عن آله والتابعين وهو مما يتأكد أن يعقب به حمد الله سبحانه إذ من تمام شكر النعمة شكر من وصلت تلك النعمة على يديه وضمير بينها يعود على الحقيقة والمعالم جمع معلم وأراد معالم الذين من قواعده الخمس ونحوها والعوالم جمع عالم بفتح اللام وأراد به معناه اللغوي الذي هو الجنس ولهذا جمعه فقال عالم الحيوان وعالم النبات ومعالم الماء أو جنس ذلك فالعوامل أجناس المخلوقات قوله الفاتح الخاتم خير المرسلين البيت احتوى هذا البيت على خمسة أسماء من أسمائه صلى الله عليه وسلم ذكرها صاحب الشفاء وغيره والفاتح بمعنى الحاكم والفاتح لأبواب الرحمة على أمته والفاتح لبصائرهم لمعرفة الحق و الإيمان بالله أو الناصر للحق أو المبتدئ الهداية للأمة أو المبدئ المقدم في الأشياء والخاتم لهم كما قال عليه السلام كنت أول الأنبياء في الخلق وآخرهم في البعث والخاتم بكسر التاء ويقال بالفتح قرئ بهما معا

قوله تعالى وخاتم النبيئين قال ثعلب فالخاتم بالكسر الذي ختم الأنبياء وبالفتح أحسن الأنبياء خلقا وخلقا قوله نعته بأعظم الخلائق الخلائق جمع خليقة بمعنى السجية والخلق وهذا إشارة إلى قوله تعالى وإنك لعلى خلق عظيم ومن أسمائه صلى الله عليه وسلم صاحب الخلق العظيم قوله بعثه لرحمة الخلائق الخلائق جمع خليقة بمعنى الخلق بسكون اللام فهو تجنيس قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ومن أسمائه صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين و هو ﷺ رحمة للبر والفاجر فمن أطاعه عجلت له الرحمة ومن كذبه لم يلحقه العذاب في الدنيا كما لحق الأمم الكذبة قوله دعى إلى الإيمان والإسلام البيت قال الله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا جامعا لهم كلهم بالإنذار والتبشير وقال صلى الله عليه وسلم بعثت إلى كل أحمر وأسود وأشار المؤلف بالدوام إلى تأبيد شريعته ﷺ .

دعوته عمت جميع الثقلين	بشرعه مؤيدا بغير مين
فجد في ارتفاع أعلام الهدى	بجده وجهده من اهتدى
فمن دعا الخلق إلى ما جاء به	فهو الخليفة من أجل مطلبه

الثقلين الجن والإنس سموا بذلك لما عليهم من ثقل التكاليف و بشرعه يتعلق بمحذوف تقديره دعوته بشرعة مؤيدا أي عمت جميع الثقلين أو يقدر المحذوف فعلا أي دعا بشرعة مؤيدا وهذا أولى و لا يتعلق بالدعوة المذكورة لأنها مصدر ولا يخبر بالمصدر قبل تمام عمله مؤيدا حال من شرعه قوله فجد في ارتفاع أعلام الهدى البيت جد

بمعنى اجتهد وفاعله من اهتدى وعني به النبي صلى الله عليه وسلم بدليل السياق ويعني من اهتدى أولا أومن إهتدى الهداية التي ليس فوقها هداية أو جعله علما في الاهتداء تنزيلا للإهتداء غيره بالنسبة إلى إهتدائه ﷺ كلا إهتداء ولا يخفى ما في التعبير بالموصول من التفخيم وهو سبب العدول عن الضمير الذي هو مقتضى الظاهر وبجده بكسر الجيم وهو الإجتهاد وباؤه زائدة أو للألة أو للإلصاق أو المصاحبة على طريق المبالغة قال الله تعالى وجاهدهم به جهادا كبيرا أي بالقرآن إنما قال جهاد كبيرا لأنه لو بعث في كل قرية نذيرا لوجبت على كل نذير مجاهدة قريته فاجتمعت على رسول الله ﷺ تلك المجاهدات كلها فكبر جهاده من أجل ذلك وعظم فقال له وجاهدهم بسبب كونك نذيرا كافة القرى جهادا كبيرا جامعا لكل مجاهدة قوله فمن دعا الخلق إلى ما جاء به البيت يعني أن خليفة رسول الله عليه وسلم صلى هو من خلفه في دعاء الخلق إلى الله وأجرائهم على سننه القويم ونهجه القويم المستقيم ولأجل هذا سمي خليفة وكانت الخليفة أخص من الملك قال رسول الله ﷺ الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وضمير جاء عائد على النبي ﷺ ومن أجل مطلبه يتعلق بمعنى الكلام أي فهو المسمى بالخليفة من أجل طلبه من الخلق الإستقامة والرشاد حسبما طلب منهم رسول الله ﷺ.

ما لضيــــاء شمسه كســوف و لا ينور بــــدره خسوف
نجومه ليــس أفــــول برهانه للعقـــلا مقبــول

يحتمل أن يعود ضمير شمسه وبدره على النبي ﷺ فيكون الشمس والبدر إستعارة تصريحية لدين الإسلام ويحتمل أن يعود على ما جاء به أو على الهدى فتكون إستعارة بالكناية أو من إضافة المشبه به إلى المشبه كلجين الماء و هذا أقرب من المكنية وجعل الضياء للشمس والنور للقمر كما في القرآن وهما كناية عن ظهور دينه ﷺ والمعنى أن دين الإسلام يدوم ظهوره يريد إلى قرب قيام الساعة فإن الساعة لا تقوم حتى يقبض كل مومن ومومنة حسبما جاء في الحديث الصحيح وجمع بين الشمس والقمر إشارة إلى إستغراق ظهور الإسلام للأزمان بمعنى أن ظهوره لا يتخلله خفاء أو انقطاع قوله نجومه ليس لها أفول نجومه ﷺ رضي الله تعالى عنهم أخذا من قوله أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديم إهتديتم وأفول الغيوب وجعلهم غير آفلين مع أنهم قد ماتوا بإعتبار ما خلدوه من المآثر وأبقوه من الآثار والعلوم التي أخذت عنهم والأقطار التي إفتتحوها ويحتمل أن يريد بالنجوم العلماء والمضاف إليه عائد على الهدى ويكون إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله قال البخاري هم العلماء يريد في ابتداء الحديث في بعض طرقه بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين قوله برهانه للعقلا مقبول اللام بمعنى عند أي برهانه ﷺ على صحة الرسالة مقبول عند العقلاء ظاهر لديهم لا يرتاب فيها إلا أبله أو مخذول وقد أتى ﷺ بمعجزات لا تكاد تنحصر وأنهاها بعضهم إلى ألف

وأخر إلى ثلاثة الأف ونيف وعجز عن إحصائها وقال آخر تزيد على عشرة الأف بما لا يعلمه إلا الله تعالى على أن في ذاته الكريمة وأخلاقه العظيمة ﷺ ما يعلم به أنه رسول الله قطعا كما قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه.

لو لم تكن فيه أيـــة مبينـة لكـــان منظره ينبيك بالخبـــر

فستـــــا رعوده البـــوارق أصابت الضلالة الصــــواعق

فدمغت فزهقـــــت طرقها و هزمـــت فذهبت فرقهـــا

يحتمل أن تكون الرعود البوارق إستعارة لما جاء به ﷺ من الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة على صحة الإسلام وبطلان الكفر على إختلاف أنواعه ويحتمل أن تكون إستعارة لأصحابه الذين بذلو أنفسهم وأموالهم في نصر الدين وجهاد أعداء الله الكافرين حتى أشاعو الهداية في أقطار الأرض ونواحيها وفرقوا جموع الضلالة وأهليها وباءبسنا سببية أو بمعنى من والصواعق فاعل أصابت لما إستعار الرعود البوارق لما ذكر جعل لها صواعق على سبيل الترشيح للإستعارة والمبالغة فيها كما قال الله تعالى أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في أذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ويحتمل أن تكون الصواعق إستعارة لدلالة تلك البراهين أو لقوة الصحابة في دين الله وشجاعتهم وغنائهم في الإسلام قوله فدمغت فزهقت طرقها البيت الدمغ الكسر الزهوق الذهاب وهذا من قوله تعالى بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق وقوله سبحانه وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا.

على الذي شرع شرعـــــا قائما	خير الصلاة والسلام دائمـــا
ثم الرضى عـــــن آله و صحبته	والتابعين والأولى من حـزبـــه
بنورهـــم أشـــرق وجـــــه الدين	ولمعت لوامــــــــــع اليقـــين
بغرة الحــــــق التي تـــلألأت	زال دجا الباطـــل نارا أطفأت
فطلعت طوالـــــــــع الأنـــوار	في الأفق من مطالــع الأنــظار
بهـــا استنار قلب كل عاقـــل	وذهبت ظلمة جـهل الجاهـل

القائم الدائم المستمر ويحتمل أن يكون بمعنى المستقيم والأولى من حزبه أي الذين من جماعته وهو من عطف العام على الخاص فشمل الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى وأصل الغرة البياض الذي بجبهة الفرس وهي هنا إستعارة لظهور الحق ووضوحه والدجى جمع دجية وهي الظلمة و مطامع النظر مباحثه ومبادؤه يعني بالأفق أفق القلب لأنه لما نظر في الدلائل إستنار قلبه بالنتائج التي حصلت له من النظر وهي المعبر عنها بطوالع الأنوار وفيه تورية بطوابع البيضاوي لأن إسمه طوالع الأنوار من مطالع الأنظار.

وبعد فالمقصود نظـــم ما انتثر	من جوهر التوحيد أنفس الدرر
ننظم عقدا منه للعائـــــــدة	مرصعـــا بأحسن الفوائـــد
من علم أصل الدين والمعقـــول	وما يرى فيـــــه من المنقـــول
يختار من نفائس الفصــــوص	أجودها من جيد النصـــوص

شبه مسائل التوحيد بعقد انتثرت لأنه فقصد بهذا الرجز نظمها ثم يحتمل أن يكون إنتثار تلك المسائل كناية عن تفرقها في الكتب ونظمها جمعها في هذا الكتاب فهو إشارة إلى أنه جامع لما تفرق في غيره ويحتمل أن يكون من

نثر الكلام لأن ما ذكره في هذا الرجز من أبحاث علم الكلام و غويصه قل أن يوجد منظوما لأحد ممن تقدمه فالنظم على هذا من نظم الشعر ووزنه والأول أنصع وأنسب وضمير منه يعود على الجوهر والترصيع التركيب يقال تاج مرصع بالجوهر وسيف مرصع أي محلا بالرصائع وهي حلق يحلى بها الواحدة رصيعة ومن علم أصل الدين يتعلق بالعقائد أي ما يعتقد من علم أصل الدين أوحال منه أو وقعت له وضمير يختار عائد على العقد أسند له الإختيار مجازا للمبالغة لأن من يختار لنفسه يبالغ في الإختيار والفصوص جمع فص الخاتم ونفائسها هي اليواقيت ومن جيد النصوص بدل من نفائس الفصوص والتقدير يختار من جيد النصوص أجودها وهي القواطيع من الأدلة النقلية إذ لا يكتفي بالظن في العقائد.

بالرجز المقرب البعيد يسهل الصعب على المريد
أودعه المطالب الأصلية ونكت المباحث العقلية

باء الجر متعلق بالنظم أو يسهل أو أودع وضمير يسهل على تعلقه به عائد على العقد وكذا بارز أو دعه على ذلك وتقريبه للبعيد وتسهيله للصعب يحتمل أن يرجع إلى الحفظ إذ النظم مع سلامة اللفظ أعون شيء على الحفظ ويحتمل أن يرجع إلى الفهم بأن يعبر عن المعاني الصعبة بألفاظ بينة واضحة الدلالة أو يرجع إليهما أو يرجع التقريب إلى أحدهما والتسهيل إلى الأخر قوله أودعه البيت أي أجعل فيه وأضمنه المطالب التي هي أصول الدين والنكت جمع نكتة بالتاء المثناة من فوق من نكت في الأرض نكتا أثر فيها بقضيب أو نحوه كنى بها عن المباحث المفيدة التي لها تأثير في القلب أو عن اللطائف والدقائق التي تفتقر إلى تفكر و نكت في الأرض.

أصوغـــــه لها وجيز اللفـــظ   أصونـــــه مسهـــــلا للحفظ

ضمير أصوغه عائد على الرجز وضمير لها عائد على المطالب والنكت وأراد بصوغ الرجز إتقان تأليفه وإجادة صنعته وتحسين رونقه واللفظ الوجيز هو المختصر القليل مع كثرة معانيه قوله أصونه مسهلا للحفظ أي أحفظه عن الحشو والتطويل والتعقيد ونحو ذالك مما الصون عنه يسهل حفظه ويحمل على درسه ويعين على فهمه.

أسلوبه في النفـــع مثل العسل   والدفـــع كالبيض وزرق الأسل

الأسلوب الطريق ويقال أخد في أساليب من القول أي في فنون منه و يعني أن هذا الرجز لأسلوبه الخاص وسلاسة نظمه وعدابته وإيجازه مع كثرة مسائله وأدلتها ودفع شبه الخصوم عنها في إنتفاع السني به كالعسل الذي فيه شفاء للناس و لا يخفى ما في العسل من المنافع العامة للصحيح والمريض وهو طعام ودواء وفاكهة وغذاء وفي قمع المبتدع ودفعه كالبيض و الأسل والبيض السيوف واحده أبيض و الأسل الرماح واحده أسلة ووصفها بالزرق للدلالة على صفائها وكونها مجلوة وهي أنفع.

يمنـــح من أدلة التوحيـــد   مـــا يرتقى به عن التقليـــد

أي يعطي ويتضمن التوحيد ولا إشكال في أن هذا الرجز يخرج عن التقليد بل الخروج عن التقليد يحصل بما دون هذا الرجز بكثير فضلا عنه.

يحصـــل منه للذكي تبصـــرة وللمحصـــل يكون تذكـــــرة

يعني أن رجزه هذا عام النفع عام النفع للمتعلم والعالم فيبصر الأول ويذكر الثاني وقيد الأول بالذكي وهو المتوقد الذهن الفطن لان الغبي تضرره بهذا العلم أكثر من إنتفاعه ولو أخذ بتعلمه من الكتب المبسوطة فضلا عن مثل هذا الرجز.

يدعـــو إلى مذهب أهل السنة يطعـــن في البـــــدع بالأسنة

الأسنة الرماح جمع سنا وتقدم معنى هذا البيت في قوله أسلبه البيت **يحظى به المجيب والنجيب** أي يرتفع من الحظوة وهي المكانة وكنى بالمجيب عن العالم البالغ درجة الفتوى وبالنجيب عن المتعلم الذكي من نجب الرجل نجابة و إنتجبت فلانا اصطفيتـــه و خطوة المتعلم به بتبصره وأما حظوة المجيب فيحتمل أن تكون بتذكره منه ما نسيه فيكون تأكيدا لما تقدم ويحتمل أن تكون باستفادته منه ما لم يسبق له علم به فيكون هذا زيادة على ما تقدم في وصفه.

يُعْنى به اللبيب والأريب أي يعني ويهتم بتحصيله و اللبيب و الأريب بمعنى واحد وهو العاقل.

لايمنع العـــــاقل من تعلمه أمـــر ولا الفطن من تفهمـــه

هذا الرجز مهذب مخلص من الموانع التي تمنع من تحصيله والإقبال عليه و الإعتناء به وقد أحسن في جعل العقل حاملا على تعلم هذا الرجز والفطنة سبب تفهمه.

فليثق الناظر فيه بالأمل أي فليكن الناظر في هذا الرجز على وثوق بحصول أمله من العلم بأصول الدين لما اشتمل عليه من الأوصاف السابقة. **يصل إليه إن سعى أدنى أجل.**

جزم يصل في جواب إن وهو مذهب كوفي أعني تقديم الجواب على الشرط والبصريون يجعلون التقدم دليل الجواب لا نفسه فيرفعون مثل هذا ويحتمل أن يكون مجزوما في جواب الأمر وهو فليثق أي فليثق الناظر بحصول أمله بأن يستديم درسه وتفهمه يصل إلى أمله وأدنى أجل أي زمان ظرف لسعي.

متعنـــا الله بحسن السعـــي وبالقبـــول و بخيـــر الرعي

حسن السعي استقامته والإخلاص فيه والرعي الحفظ ثم يحتمل أن يريد حفظنا العلم وخيره هو الذي ينتفع به صاحبه بأن يفهم ما حفظه ويعمل بمقتضاه ويحتمل أن يريد حفظ الله وكلاءته لنا عن المضار وخيره وأفضله الحفظ عن المضار الأخروية ومنها الزلل في العقائد. وهذا الإحتمال أظهر وأقرب لمساعدة اللغة.

سميتـــه محصـــل المقاصـــد ممـــا به تعتبـــر العقـــائد

أي سميت الرجز والمقاصد جمع مقصد أو مقصود ومن للبيان أي المقاصد التي بها تعتبر العقائد وتثبت لا بغيرها ويحتمل أن تكون للتبعيض أي المقاصد من البراهين والأدلة التي تثبت بها العقائد و يحتمل أن تكون لإبتداء الغاية أي المقاصد مؤخودة من أدلتها التي بها

يعتبر ويستدل عليها وتكون العقائد على هذا الإحتمال هي المقاصد بخلافها على الأولين و الإعتبار النظر والإستدلال ويقال اعتبرت الشيء إذا راعيته ونظرت إليه. **أرجوا به نيل سعادة الأبد.** الباء سببية والضمير عائد على الرجز وسعادة الأبد هي السعادة الأخروية وهكذا ينبغي للمومن إذا أخلص في عمل أن يرجو من الله قبوله.

قضى لنا بذالك المولى الصمد   من غير محنة مع الأحبة

الأقربــــــــــا والراع   وحـــــــــــــق الصحبة

قضى هنا بمعنى فعل وأبرز و هو دعاء أي اللهم اقض لنا بذالك أي أعطنا نيل سعادة الأبد وليس القضاء هنا بمعنى الإرادة والعلم إذ لا يجوز الدعاء بذالك و الراع حق الصحابة بدون ياء إكتفاء بالكسرة قبلها إذ ينكسر الوزن بإثباتها وكذالك الساع في البيت بعده.

نسئلـــــه النفع به عمومــــا   والســـاع فيه لا يرى محروما

أي نسأله أن ينفع به جميع من سعى في تحصيله وعموما نعت لمحذوف على تقدير المضاف أي نفعا ذا عموم أو هو مفعول به والعامل فيه النفع أي ينفع به عموم الخلق قوله و الساع فيه لا يرى محروما يحتمل أن يكون جملة حالية مؤكدة لما قبلها وصاحب الحال ضمير به ويحتمل أن تكون دعائية والواو عاطفة ويرى بصرية أو علمية.

أيدنا الله بـــــــروح القدس   فيما قصدنـــاه وحفظ النفس

من خطل يقـــــع فيه أوخلل   حفظنا بفضلـــه من الـــزلل

أمدنــــا بعونــه و رفــــده	أمتعنــــا بصونه ورشده
أعلمنــــا معالــم التحقيق	وفقنـــــا لأحسن الطريـق
بحرمـــــة المختـــار و النبئين	والرســـل والأملاك والمكينين
صلـــى وسلـــم عليه وعلى	جميعهـــم رب حباهم بالحلى

أيدنا بمعنى قوانا وروح القدس كناية عن التوفيق و الهداية أو عن جبريل عليه السلام ومن خطل أي خطا يتعلق بحفظ النفس وضمير فيه عائد على ما قصدناه والخلل النقص وعدم توفية المعنى المراد والزلل الزلة والعون خلق القدرة والرفد العطاء وأعلمنا بمعنى عرفنا من علم العرفانية ولهذا تعدى لمفعولين فقط و الأملاك جمع ملك والمكينين جمع مكين وهو عطف عام على خاص فيشمل الملائكة و النبئين و الصدقين والشهداء والصالحين وحابهم أصله أعطاهم وضمنه المؤلف معنى زينهم ولهذا عداه بالباء والحلى الصفات وحلية الرجل صفته وأراد بها الأوصاف الحميدة بقرينة حباهم وقد أشتمل هذا الدعاء على كثير من التكرار لأن الدعاء يترجح فيه الإطناب وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله يحب الملحين في الدعاء.

ينحصـــــر المقصود في مقدمة	أبوابهـــا ثلاثة محكمــــة
قـــد احتوى كل على فصول	تقديمهـــا ذريعة الوصـــول
وفي ثلاثـــة من الأقســـام	تضمنت مقـــاصد الكـــلام
وفي التصـــوف يكون خاتمة	به النفـــوس من عيوب سالمة

فترجمـــــات مقصد الكتـــاب سبع هي الشفـــــاء للألباب

أي ينحصر المعنى المقصود من هذا الرجز في مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة والمقدمة بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وبفتحها على قلة كمقدمة الرحل من قدم المتعدي يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود لإرتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها المقصود أم لا قلت ومقدمة هذا الرجز من مقدمة الكتاب فهي في أمور متقدمة على المقصود بالذات للإنتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها وإن شئت هي لبيان السوابق والأقسام الثلاثة لبيان المقاصد قوله أبوابها ثلاثة محكمة أي متقنة يقال أحكم الشيء وأحكمه إذا أتقنه قوله قد إحتوى كل على فصول هذا نعت آخر لثلاثة أي قد احتوى كل واحد منها على فصول قوله تقديمها ذريعة الوصول أي تقديم المقدمة أو المقدمة أو الأبواب الثلاثة على المقصود وسيلة إلى الوصول للمقصود قوله وفي ثلاثة من الأقسام البيت ثلاثة معطوف على مقدمة وتضمنت صفة لثلاثة وعنى بالكلام علم أصول الدين وسيأتي وجه تسميته بالكلام قوله وفي التصوف عطف على مقدمة قوله يكون خاتمة أي يكون التصوف خاتمة الكتاب أو يترجم عنه بخاتمة محمل أن تكون الجملة مستأنفة ويحتمل أن تكون حالية قوله به النفوس من عيوب سالمة تكملة للبيت وإشارة إلى حقيقة التصوف كما سيأتي و به يتعلق بسالمة قدم عليه لإفادة الحصر باعتبار الغالب قوله فترجمات مقصد الكتاب سبع أي فيتسبب عما قلنا أو ينتج أن تراجم

الكتاب سبع ثلاثة مترجمة بالباب وثلاثة بالقسم والسابعة بالفصل أو بالخاتمة لقوله فصل به خاتمة التصوف وهذه السبعة مقاصد الكتاب ومقاصد علم الكلام الأقسام الثلاثة منها قوله هي الشفاء للألباب يحتمل أن يعود الضمير على ترجمات فتكون الجملة خبرا بعد خبر ويحتمل أن يعود على سبع فتكون الجملة وصفا لسبع.

فأول الأبواب في المبادي	وتلك عشرة على مرادي
الحد والموضوع ثم الواضع	والإسم الإستمداد وحكم الشارع
تصور المسائل الفضيلة	ونسبة فائدة جليلة
حق على طالب علم أن يحيط	بفهم ذي العشرة ميزها ينيط
بسعيه قبل الشروع في الطلب	بها يصير مبصرا لما طلب

سياتي نص هذا الباب من كلام المؤلف وذكر أبواب الكتاب أو لا كما يفعله كثير من المصنفين ليكون طالب هذا الرجز على بصيرة من أول الأمر فيستحضر أبواب الكتاب وفصوله أولا وذالك أعون على التحصيل وأمان له من الغلط وقد ترجع فائدة ذلك إلى مؤلف الكتاب فيبدأ بالتقسيم والتبويب ليفي بجميعها ولا يخلط بذلك العلم غيره بخلاف ما لم يقسم أولا فإنه قد يسقط بعض أبواب الكتاب على سبيل الذهول وقد يحمله على ذلك مشقة التأليف وقد يذكر في الكتاب ما ليس من العلم الذي هو بصدده بخلاف ما إذا ذكر التراجم أولا والتزمها فإنه يتتبعها أخرا وواحدة واحدة ولا يخرج عنها وعشرة في كلام المؤلف بتسكين الشين وهي لغة قليلة قوله الحد والموضوع ثم

الواضع البتين الحد بالرفع بدل من عشرة أو خبر مبتدأ محذوف أي هي الحد إلى آخره وثم بمعنى الواو و الإستمداد حكم الشارع على حذف حرف العطف أي و الإستمداد وحكم الشارع في الخوض في علم الكلام وكذا تصور فائدة على حذف حرف العطف أيضا قوله حق على طالب علم أن يحيط بفهم ذي العشرة أي يجب على طالب علم ما من العلوم أن يعرف مباديه قبل الشروع فيه وهذا الوجوب لغوي أي يتأكد في حقه معرفة المبادئ أولا وسياتي بيان هذا التأكد وأن يحيط مبتدأ وحق خبره ويجوز العكس للمسوغ والعشرة بتسكين الشين وهي لغة قليلة كما مر آنفا وينيط بدل من قوله يحيط بفهم دي العشرة أي حق عليه أن ينيط ميزها أي يعلق و يشبث ميز العشرة لسعيه أي عمله أو اجتهاده وقبل الشروع يتعلق بفهم أو يميز أو لسعي والمراد بالطالب طلب مقاصد الكلام قوله بها يصير مبصرا لما طلب أي بالعشرة أي يفهمها أو لا يصير ذا بصيرة فيما طلب من مقاصد الكلام لإرتباط مطلوبه بها وتقديم المعمول للحصر.

واعلم بأن كل ما ذكرته	من المبادئ رسمها اعتبرته
إذ هو ما توقفا المقصود	عليه من وجه هذا الموجود
للأكثرين من أئمة الأصول	للمنطقيين خلاف ذا القول

يعني أن ما ذكره من أن المبادئ هي العشرة السابقة أعتبر فيه رسم الأكثرين من علماء الأصول للمبادئ لا رسم المنطقيين وذلك أن المبادئ عند أكثر الأصوليين هي ما يتوقف عليه المقصود بوجه فيشمل سائر

العشرة ويتبين بعد إن شاء الله وهي عند المنطقيين عبارة عن الأشياء التي تنبني مباحث العلم عليها وهي إما تصورات كتصور الوجوب و الإستحالة والجواز هنا إذ يثبتها المتكلم تارة وينفيها أخرى فلابد من تصورها أولا وإما تصديقا سواء كانت تلك التصديقات بينة في نفسها كالعلم بأن الضدين لا يجتمعان وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ونحو ذلك من القضايا الضرورية وتسمى أوضاعا أو كانت غير بينة في نفسها إلا أنها مبينة في علم آخر كالعلم بأن لإجماع حجة وأن الخبر المتواتر يفيد العلم فإن ذالك مبين في أصول الفقه ويتوقف على ذالك بعض مسائل الكلام كالسمعيات وتسمى مصادرات فالمبادئ على هذا الإستعمال معرفة الحد والغاية ونحو ذلك وبالجملة فبين الإصطلاحيين عموم وخصوص من وجه.

علـــــم الكـلام أولا تعـرف | و الإسم و الموضــــوع ثم تردف
واضعه استمـــــداده مسائله | نسبته تمرتــــــه فضائلـه
ثــم بيـــان المرتضى من حكمه | مع من يخـــوض في بحار علمه
بنص أهل الحق و التحقيــــق | السـالكين أحسن الطـــــريق
فيه ومـا يخرج من تقليـــــد | مع رسمه و الحكم في التوحيـــد
و الثان منها صــــار كالتذييل | في النظر المطلوب و الدليــل
رسما وتقسيما و شرطـــا يعتبر | و حكمه و ما يفـاد بالنظـر
من جملـة المذكور في ذا البـاب | معرفة الجـــدال بالصـــواب
و حكمــه شروطه المعروفـــة | أدابــه فوائـد موصوفـــة

و ثالث الأبواب كالتتميم	في حد معنى العلم و التقسيم
ورسم معنى العقل مع محله	كل يرى مبينا في فصله
وبعد ذاك القسم للمعلومات	وقسمة الأحوال و الموجودات
ثم فصول مطلب الكلام	تذكر في الثلاثة الأقسام
وجود خالق بتنزيه وما	وجب ثم جائز بذا أحكما

قصد بهذا الكلام بيان ترتيب المبادئ العشرة في كتابه وبيان بقية التراجم والواو في قوله و الإسم والموضوع هي بمعنى ثم قوله ثم بيان المرتضى من حكمه البيت أي ثم ذكر بيان المرتضى من حكم علم الكلام مع الخائض في بحاره وأدخل مع على المحكوم عليه لما بين الحكم والمحكوم عليه من المصاحبة المعنوية قوله بنص أهل الحق والتحقيق متعلق ببيان قوله السالكين أحسن الطريق فيه أي في علم الكلام وهو متعلق بالسالكين ويعني بهم أهل السنة قوله وما يخرج من تقليد البيت ما عطف على المرتضى أي ثم يذكر بيان المرتضى من حكم الخوض في علم الكلام وبيان ما يخرج من التقليد المختلف في صحة إيمان صاحبه من الأدلة مع بيان رسم التقليد وبيان الحكم في التوحيد أي معرفة الله تعالى ولم يذكر في هذا الباب حكم المعرفة بالتصريح وإنما ذكره في الباب الثاني قوله والثاني منها صار كالتذييل البيت أي الثاني من الأبواب في النظر والدليل وهو كالتذييل أي التكميل والتتميم للباب الأول لأنه ذكر في الباب الأول حكم التقليد والنظر والدليل وتقسيم الدليل إلى إجمالي وتفصيل والحكم على الشيء يستدعي تصوره فكان تعريف النظر والدليل وما يتعلق بذلك وما تتم به الفائدة من ذكر الأقسام والشروط والجدل من تمام الباب السابق قوله رسما وتقسيما وشرطا يعتبر نصب رسما على التمييز للنظر والدليل أي والباب

الثاني في حكم النظر والدليل من حيث رسمهما وتقسيمهما وشروطهما وأراد بالرسم التعريف قوله وحكمه وما يفاد بالنظر حكمه بالخفض على عطفا النظر أي و حكم النظر وبيان ما يفيده النظر من العلم بالنتيجة مثل لزومه للنظر عادي أو عقلي أو بطريق التوليد أو بالإيجاب الذاتي قوله من جملة المذكور في ذا الباب البيتين ذكر الجدل في هذا الباب لما بين النظر والدليل من المناسبة و الإرتباط وله أيضا بعلم التوحيد تعلق وكانت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تجادل أممها في ذلك وتقيم عليهم الحجج كما وقع للخليل وغيره والقرآن مملو بذلك وقد قال الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي أحسن و معرفة الجدال بمعنى معرفة حقيقته وشروطه وما بعده بحذف حرف العطف وتبرع المؤلف في الباب الثاني بذكر المعرف وأقسامه وبيان حكم المعرفة وطريقها والتكليف وشروطه قوله وثالث الأبواب كالتتميم البيت ثالث مبتدأ خبره في حد وكالتتميم خبر مبتدأ محذوف والجملة معترضة أي وثالث الأبواب وهو كالتيمم للباب الثاني في حد معنى العلم وقسمته ورسم العقل وذكر محله وتقسيم المعلومات وقسمة الأحوال والموجودات وكان هذا الباب تتميما للثاني لكون العلم مستفادا من النظر ونتيجة الدليل و العقل نفس العلم أو منشاه قوله ورسم معنى العقل مع محلة هو معطوف على حد معنى العلم قوله كل يرى مبينا في فصله أي كل واحد من معنى حد العلم وتقسيمه ورسم العقل وذكر محله يترجم بفصل ويحتمل أن يرجع لجميع ما تقدم في الأبواب الثلاثة وعلى كلا الإحتمالين فهو عام مخصوص ومخصصه الحس لأن ذكر محل العقل لم يترجمه بفصل وكذا تقسيم الدليل وحكم الجدل قوله ثم فصول مطلب الكلام البيت هذه الأقسام الثلاثة هي مقاصد الكلام وما قبلها إنما هي

أبواب المقدمة وكل قسم محتو على فصول وأدخل ال في الثلاثة على المضاف بدون شرطه المعروف ومثل هذا التركيب أعني إدخال ال على العدد المضاف شائع في كلام المصنفين وأجازه الكوفيون ومنعه البصريون وقد يتأول بزياد ال أو تجعل الأقسام بدلا من الثلاثة لا مضافا إليه قوله وجود خالق بتنزيه و ما وجب ثم جائز هذا بيان الأقسام الثلاثة فالقسم الأول في إثبات العلم بوجود الخالق وتنزيهه سبحانه وإليه أشار بقوله وجود خالق بتنزيه أي مع تنزيه ويجوز جر وجود على البدل من الثلاثة الأقسام ورفعه خبر مبتدأ محذوف أي هي وجود خالق إلى آخره والقسم الثاني فيما يجب لله عز وجل من الصفات الثبوتية وإليه أشار بقوله وما وجب والقسم الثالث فيما يجوز في فعله عز وجل ومنه صحة رؤيته سبحانه وإليه أشار بقوله ثم جائز قوله بذا أحكما متعلقه ما بعده.

لمقتضى حكم العقول الكامله	حصوله لكل نفس عاقله
ورسمه قضية يمتنع	تبديلها عقلا فلا يرتفع

أحكمن لمقتضى حكم العقول بتنوعه إلى الإستحالة والوجوب والجواز وأنه لا يخلوا عن أحدها ويستفاد الحصر من تقديم المعمول وهو بذا على أحكما وقد نبه عليه صريحا بقوله أقسامه بالحصر وأراد بالمقتضى المحكموم به ووصف العقول بالكاملة لمجرد المدح إذ العاقل حقيقة لا يخلوا عن الحكم بأحد الثلاثة ويدل عليه ما يليه من قوله حصوله معمول لكل نفس عاقلة أي حصول مقتضى الحكم العقلي وهذا لأن العقل كما سيجيئ العلم بوجوب الواجبات الضرورية واستحالة المستحيلات الضرورية وجواز الجائزات الضرورية كالعلم بوجوب التحيز للجزم و إستحالة إجتماع الحركة والسكون وجواز وجود زيد وعدمه

على البدل فإذن لا يخلوا عاقل عن حصول مقتضى الحكم العقلي لحصول المطلق في ضمن المقيد على أن في هذا نظرا سيأتي في الكلام على العقل قوله ورسمه قضية البيت أي ورسم الحكم العقلي أي تعريفه والقضية الحكم وهي إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا كقولنا الصانع موجود والإله ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك فالقضية جنس يدخل تحتها القضية العقلية والشرعية والعادية وقوله يمتنع تبديلها عقلا يخرج الشرعية كوجوب الصلاة وتحريم الزنى والعادية كإرتباط الشبع بالأكل والري بالشرب والنبات بالمطر فإن ذلك يجوز تبديله و إرتفاعه بخلاف ثبوت التحيز للجزم وعدم إجتماع الحركة والسكون.

أقسامه بالحصر لا محالة	وجوب الجواز الاستحالة
وما عليه الحكم في المطالب	ممتنع و جائز و واجب

أي أقسام الحكم العقلي على سبيل الحصر الوجوب و الإستحالة والجواز والمحكوم عليه عقلا واجب أو ممتنع أو جائز ودليل الحصر في الثلاثة أن نقول كل معلوم لا يخلوا إما أن يكون قابلا للعدم أولا الثاني الواجب والأول إما أن يقبل الوجود مع العدم أولا الثاني المستحيل والأول الجائز.

ممتنع العقل المحال يلزم	لذاته من الوجود يعلم
والواجب العقلي ما يستلزم	لذاته المحال لو ينعدم
مقابل القسمين ذاك الجائز	من يتقن العلوم فهو الفائز

ممتنع العقل مبتدأ وخبره جملة المحال يلزم لذاته من الوجود أي الممتنع هو ما يلزم من وجوده محال لذاته فيخرج من قوله ما يلزم من وجوده محال الواجب والجائز المعلوم الوجود ويخرج من قوله لذاته الجائز المعلوم العدم كإيمان أبي لهب قوله يعلم تكميل للبيت أي يعلم لزم المحال لذاته قوله والواجب العقلي ما يستلزم البيت أي هو الذي يلزم من عدم محال لذاته واحترز بالقيد الأول عن الممتنع والجائز المعلوم العدم وبالثاني عن الجائز المعلوم الوجود قوله مقابل القسمين ذاك الجائز أي الجائز ما لا يلزم من وجوده ولا من عدمه محال لذاته والمراد بالذات في هذا المحل المعقول والمفهوم لا الحقيقة إذ لا الحقيقة للمستحيل والجائز المعدوم وتعريف المؤلف للثلاثة إشارة إلى وجه آخر لبيان الحصر وهو أن يقال كل معلوم لا يخلوا إما أن يلزم من عدم محال أولا الأول الواجب والثاني إما أن يلزم من وجوده محال أولا الثاني لجائز والأول المستحيل قوله من يتقن العلوم فهو الفائز أي بالسعادة الدنيوية والأخروية والفوز بالظفر.

الباب الأول

في مبادئ علم الكلام وهي حده و إسمه
وموضوعه وواضعه واستمداده ومسائله
ونسبته وفائدته وحكمه وفضله.

المبادئ جمع مبدأ وهو في اصطلاح أكثر الأصوليين ما يتوقف عليه المقصود بوجه ما ولا يخلوا توقف المقصود عليه إما أن يكون بإعتبار أو بإعتبار الشروع فيه أو بإعتبار البحث عن مسائله فإن توقف بإعتبار معرفته فلا يخلوا بأن يكون من جهة المعنى أو من جهة اللفظ والأول الحد ومعرفته تستلزم معرفة الموضوع والثاني الإسم وإن توقف باعتبار الشروع فيه فإما أن يكون باعتبار الغاية والمقصود منه وهي الفائدة وفي معناها معرفة الفضيلة وكذا معرفة فضل واضعه فإن ذلك مما يبعث على الشروع فيه أو باعتبار الإذن في الشروع فيه وهو الحكم وإن توقف باعتبار البحث في مسائله فيسمى ذلك بالإستمداد عند الأصوليين وبالمبادئ عند المنطقيين وهو الحامل على معرفة نسبته من العلوم لأنه قد يكون جزئيا فيتوقف على كلية فيكون ذلك الكلي من جملة استمداد وقد يكون كليا تتوقف عليه علوم وذلك أدعى لطلبه أما معرفة الحد فلتوقف تميز الحقيقة عليه ومن لا يعرف حقيقة الشيء لا يطلبه وهذا بعينه هو فائدة معرفة الإسم وأما معرفة الفائدة فلأنها هي الباعثة على طلبه وتسمى عند الحكماء بالعلة الغائية وهي متقدمة في التصور متأخرة في الوجود كالتاجر فإنه يتصور فائدة التجارة أولا و هو الربح فيتجر لتحصيلها فتصور الربح متقدم ووجوده متأخر وكذالك فائدة كل علم يتأكد معرفتها أولا لئلا يكون الطلب عبثا وهذا أيضا هو فائدة معرفة الحكم و أما معرفة الموضوع فلأن موضوع العلم عبارة عما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أعني العوارض التي تلحقه لما هو كبدن الإنسان لعلم الطب فإن الطبيب يبحث في الطب عما يعرض

في بدن الإنسان من الصحة والمرض فبدن الإنسان موضوع الطب والصحة والمرض عارضان ذاتيان للبدن إذ يلحقانه بلا واسطة وكذا ما يلحق الشيء لما يساويه أو لجزئه هو أيضا ذاتي كما سيأتي عند بيان الموضوع وهذا أحد معنيين الذاتي والأخر ما لا تتحقق الذات بدونه وهو الوصف النفسي فلابد من معرفة الموضوع ليمكن البحث عن عوارضه وأما معرفة المسائل فلأنها عبارة عما يبين في العلم فلا بد من تصورها ليمكن طلبها في العلم والمبادئ عند المنطقيين عبارة عن الأشياء التي تنبني مباحث العلم عليها وهي إما تصورات وهي تعريف أشياء تستعمل في ذلك العلم وهي موضوعة أجزاؤه وأنواعه وأعراضه الذاتية وأنواعها وإما تصديقات وهي المقدمات التي تؤلف منها أقيسة منتجة لمسائل ذلك العلم هي إما بيانات بنفسها و إما مسلمة في ذلك العلم غير مبرهن عليها فيه لبناء مسائل ذلك العلم عليها سواء كانت مسلمة في نفسها أو مقبولة على أن يبرهن عليها في علم آخر فالحد والفائدة ليسا من المبادئ على هذا وقد سبق شئ من هذا.

فصل نُعَرِّفُ أصول الدين	برسمه و إسمه بالتعيين
لأن حكم الرد و القبول	فرع عن التصور للقبول

لابد في العلم المقصود من معرفة إسمه ورسمه لما يقع في ذلك العلم من الحكم عليه والحكم على الشيء يستدعي تصوره ويقال الحكم على الشيء ردا وقبولا فرع عن كونه معقولا ولما كان الحكم على الشيء لا يستدعي تصوره بالكنه والحقيقة بل بوجه ما عبر المؤلف بالرسم و

كذا يحتاج إلى إسمه الخاص به لأن أكثر أحكامه المذكورة فيه تختص به وإنما يتبين ذلك بإسمه ويحتمل أن يقرر بوجه آخر وهو أن الشروع في العلم لما توقف على معرفة حكمه وهو يستدعي تصوره لزم التوقف على معرفة إسمه ورسمه ويحتمل أن يقال في وجه التوقف على الحد أن كل من حاول علما وطلبه لابد أن يتصوره إذ لا يطلب ما لا يتصور وهذا هو الذي قدمنا عند الكلام على الترجمة.

فَخذُ ذاك باعتبار اللقب		وبالاضافة كمال المطلب
واللقبي العلم بالقواعد		ألاء تعلم بها العقائد
وحده مضافا الأصول		هي الأدلة كذا نقول
كما يقال في أصول الفقه		هما على السواء في ذا الوجه
والدين الاسلام بنص التنزيل		قيل هو الايمان بعد التأويل
في قالت الأعراب للبخاري		والفخر في القلب أو الاقرار
قلت المأول اقتضا التظاهرا		مع الحديث انتجا التغايرا
تفسير الإسلام مع الايمان		تبيناهما به غيران
دان مع الإحسان معنى الدين		سمي بالإسلام للتبيين

أصول الدين مركب إضافي له معنيان أحدهما ما يفهم من مفرديه عند تقيد الأول بالثاني وهو المعنى الإضافي والثاني مسماه بعد العلمية الذي هو العلم الخاص وهو لقب منقول من الأول أما حده باعتبار المعنى اللقبي فهو العلم بالقواعد التي بها تعلم العقائد الدينية وهذا الحد إشارة إلى ماختاره المؤلف في بغية الطالب قال أعلم أن هذا العلم قد حد بحدود

كثيرة أقربها قول العضد في المواقف والمراصد علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه قال المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الإعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه عن علماء الكلام ولقد أحسن رضي الله عنه في قوله فإن الخصم إلى آخره لأن الذي رجع إليه الشيخ واستقر عليه رأيه عدم تكفير المخالفين وهو رأي الإمام والمحققين انتهى وأما حده مضافا فهو متوقف على معرفة مفرديه على حدتهما لأنه مركب ولابد في معرفة المركب من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها وذلك بمعرفة مدلولها من غير توقف على أن ذلك المفرد ثلاثي أو رباعي مجرد أو مزيد معرب أو مبني إلى غير ذلك وأصول الدين مفرداته والدين والأصل في اللغة ما ينبني عليه غيره ويقال في الإصطلاح للراجح كقولنا الأصل الحقيقة وللمستصحب كقولنا تعارض الأصل والظاهر وللقاعدة الكلية كقولنا لنا أصل وهو أن الأصل مقدم على الظاهر وللدليل كقولنا أصل هذا الحكم الكتاب أو السنة والمراد بالأصول هنا ما يقابل الفروع أخذا من الأصل بالمعنى اللغوي وذلك لأن علوم الدين منها أصول وفروع وعلم التوحيد هو الأصل وسائر العلوم الدينية مبنية عليه ومستندة إليه ويحتمل أن يراد بالأصول الأدلة واختاره المؤلف إذ هو المناسب لحده لقبا بالعلم بالقواعد التي تعلم بها العقائد وهذا كما يحد أصول الفقه لقبا ومضافا فحده لقبا العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى إستنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وأما حده مضافا فالأصول الأدلة والفقه العلم بالأحكام الشرعية إلى آخره والظاهر أن التشبيه في قول

المؤلف كما يقال في أصول الفقه راجع إلى أن معنى الأصول في حده مضافا الأدلة كما هو كذلك في حد أصول الدين مضافا بدليل تأخير الكلام على معنى الدين وبدليل قوله هما على السواء في ذا الوجه أي أصول الدين وأصول هما على السواء في تفسير الأصول بالأدلة والدين الإسلام لقوله سبحانه ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ قيل هو الإيمان بعد التأويل في قالت الأعراب البيت ذكر هذه المسألة بحسب التبع وتكميل التعريف المعنى الإضافي وسيأتي إشباع الكلام عليها أخر الكتاب أي قيل الإسلام هو الإيمان وأن كلا منهما عبارة عن التصديق والنطق أو عن التصديق والعمل أو عن التصديق فقط وهو ظاهر كلام المؤلف هنا ويدل على تراد فهما قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ويعارضه قوله سبحانه قالت الأعراب أمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا لأنه نفى الإيمان وأثبت الإسلام فدل على أنهما متغايران وأولها الإمام أبو عبد الله البخاري و فخر الدين الرازي ونص البخاري باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الإستسلام أو الخوف من القتل لقوله تعالى ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تومنوا و لاكن قولوا أسلمنا ﴾ فإذا كان على الحقيقة فهو على قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام ﴾ ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ﴾ ثم ذكر حديث سعد أن رسول الله ﷺ أعطى رهطا وسعد جالس فترد رسول الله ﷺ رجلا وهو أعجبهم إلي فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فو الله إني لا أراه مؤمنا فقال أو مسلما الحديث أراه بفتح الهمزة بمعنى أعلمه و أو مسلما بسكون الواو بمعنى بل قال الإمام ابن حجر حذف جواب

إذا المعلم به كأنه يقول إذا كان الإسلام كذالك ينتفع به في الآخرة ومحصل ما ذكره واستدل به أن الإسلام يطلق ويراد به الحقيقة الشرعية وهو الذي يرادف الإيمان وينفع عند الله وعليه قوله تعالى ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾وقوله تعالى ﴿ فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ ويطلق ويراد به الحقيقة اللغوية وهي مجرد الإنقياد و الإستسلام فالحقيقة في كلام المؤلف هنا هي الشرعية ومناسبة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث أن المسلم يطلق على من أظهر الإسلام وإن ثم يعلم باطنه لأنه إن لم تصدق عليه الحقيقة الشرعية فاللغوية حاصلة إنتهى ونص الفخر عند كلامه على قوله تعالى ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الأخرة من الخاسرين ﴾ واعلم أن ظاهر هذه الأية يدل على أن الإيمان هو الإسلام إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب ألا يكون الإيمان مقبولا لقوله تعالى ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ﴾ إلا أن ظاهر قوله تعالى ﴿قالت الأعراب أمنا قل لم تومنوا و لاكن قولوا أسلمنا ﴾ يقتضي كون الإيمان مغايرا للإسلام ووجه التوفيق بينهما أن محمل الأية الأولى على العرف الشرعي والأية الثانية على الوصف اللغوي انتهى وقول المؤلف في القلب والإقرار إشارة إلى تفسير البخاري والفخر للأية فالقلب راجع إلى الإيمان والإقرار إلى الإسلام بمعنى ﴿ قالت الأعراب أمنا قل لم تومنوا ﴾ أي صدقناك بقلوبنا فيما جئت به قل لم تصدقوا وهي الحقيقة الشرعية للإيمان ومعنى و لاكن قولوا أسلمنا أي إنقذنا واستسلمنا بظواهرنا وليس الحقيقة الشرعية للإسلام وإنما هي حقيقة لغوية قوله قلت المأول إقتضى التظاهرا البيت هو رد لهذا التأويل أي القرآن المأول و

هو قوله تعالى ﴿ قالت الأعراب أمنا قل لم تومنوا و لاكن قولوا أسلمنا ﴾ والحديث حديث سؤال جبريل والتظاهر التغالب والتعاون وذلك لأن حديث جبريل دل على التغاير لأنه فسر الإيمان بالتصديق والإسلام بالعمل الظاهر والأصل موافقة القرآن للحديث فإذن الآية السابقة اقتضت التظاهر مع الحديث على تغاير الإسلام الإيمان البيت هو بيان للحديث الذي تظاهر القرآن به في الدلالة على التغاير وتفسير مبتدأ وهو مصدر أضيف إلى المفعول وكمل بالفاعل وهو نبينا والخبر جملتهما به غير أن وضمير به عائد على المبتدأ والباء سببية أو ظرفية قوله دان مع الإحسان معنى الدين أي الإيمان وهو محمل الباطن والإسلام وهو محمل الظاهر والإحسان وهو الإخلاص في العمل وإفادته وإكماله على الخلاف في تفسيره هي معنى الدين وهذا من قوله ﷺ في حديث سؤال جبريل بعد أن فسر الثلاثة هذا جبريل جاء ليعلمكم دنيكم فأطلق الدين على الثلاثة قوله سمي بالإسلام للتبين أن الحقيقة في الإسلام إطلاقه على عمل الظاهر وأطلق في نحو قوله تعالى ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ على الدين المشتمل على الثلاثة مجازا من باب إطلاق إسم الجزء على الكل المراد التبيين أي تميز الدين الحق من غيره كدين اليهودية والنصرانية وذلك إنما يحصل بالإحالة على أمر ظاهر .

فصل لذا العلم من الأسماء	ثلاثة هي بلا امتراء
علم الكلام وأصول الدين	وعلم توحيد على اليقين
كل من الأسما له مناسبة	تبدوا لمن عني بالمطالبة

يعني أن لهذا الفن ثلاثة أسماء علم أصول الدين وعلم الكلام وعلم التوحيد وقد يقال بحذف علم في الثلاثة فأما تسميته بالأول فلأن ما سواه من علوم الشريعة كالتفسير والحديث والفقه وأصوله فروع عن هذا العلم ومبنية عليه وأصل الشيء ما ينبني عليه الشيء وسياتي وجه بنائها عليه عند الكلام في نسبته من العلوم و أما تسميته بعلم الكلام فقيل لكثرة الكلام فيه لأن صاحبه يتكلم في الوجود المطلق والعدم المطلق بخلاف غيره من العلوم وقيل لأن مسألة الكلام هل هو قديم أو حادث سبب وضع التصانيف فيه فيكون من تسمية الشيء بإسم جزئه وقيل لأنه أكثر العلوم نزاعا وخلافا فيشتد افتقاره للكلام مع المخالفين والرد عليهم وأما تسميته بعلم التوحيد فالشتماله على إثبات الوحدانية لله وقال اليفرني فلأنه المطلوب في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ قال الله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾ وقال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.

فصل و ما فيه من العوارض	ذاتية يبحث ذاك عارض
له إسم موضوع و ذا يختلف	بالذات للعلوم قد يأتلف
كبدن الإنسان و الأفعال	للطب والفقه إعرفن مقال
موضوع أختلف باعتبار	و ذاك واحد كتاب الباري
موضوع ذا العلم الوجود المطلق	في رأي العلوم ذا المحقق
وقيل ذاك ماهيات الممكنات	دلت على موجودها مع الصفات
ومن رأى الموضوع ذات الخالق	يرد قوله برد فائق

يلزم أن تكون إما بينة بنفسها أو أنها مبينة
بيانها في غير هذا العلم فذاك أعلى منعه بالجزم
موضوع علم فيه لا يبين في غيره بين أو ذا بين

لما كان موضوع أصول الدين أخص من مطلق الموضوع والعلم بالأخص مسبوق بالعلم بالأعم وجب أولا تعريف مطلق الموضوع فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية للشيء هي التي تلحقه لذاته كالتعجب اللاحق لذات الإنسان أو تلحقه لجزئه كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان أو تلحقه بواسطة أمر خارج عنه مساو له كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب بخلاف ما يلحق الشيء الخارج أعم أو أخص أو مباين كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم والضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان والحرارة العارضة للماء بواسطة النار فهذه أعراض عرضية لا ذاتية ثم الموضوعات تختلف ذواتها غالبا باختلاف العلوم فموضوع الطب بدن الإنسان فإنه يبحث فيه عن أحواله باعتبار الصحة والمرض وموضوع الفقه أفعال المكلف فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الجواز وعدمه وموضوع علم النحو الكلمات العربية حال التركيب فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبنا وقد يكون موضوع العلمين واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار كالقرآن هو موضوع علم التفسير وعلم الأداء فالأول باعتبار معانيه والثاني باعتبار ألفاظه والموضوع واحد بالذات مختلف بالاعتبار والبحث في العلمين

عن الذاتي للقرآن لاكن الذاتي المبحوث عنه في أحدهما مخالف للذاتي المبحوث في الأخروية اختلف العلمان ولو إتحد الذاتي لاتحد العلم لأن تمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات قوله وما فيه من العوارض ذاتية بحيث ذاك عارض له إسم موضوع ما مبتدأ ويحبث صلتها و به يتعلق في وعن وذاتية حال من العوارض وجملة ذاك عارض له إسم موضوع خبر ما أي والشيء الذي يبحث عن عوارضه حال كونها ذاتية عرض له إسم موضوع وجعل إسم الموضوع عارضا لمسماه لأنه الجاري على الصحيح من أنه لا يشترط أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة خلافا لعباد الضيمرة ويحتمل أن يتعلق فيه بالعوارض وإن كان الغالب في عرض تعديه باللام وهذا هو الأظهر من جهة المعنى والموافق لقولهم موضوع كل إسم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لكون المبحوث فيه العلم لا الموضوع وعليه فمتعلق يبحث مقدر أي و الشيء الذي يبحث في العلم عن الأحوال التي تعرض فيه ذاتية هو المراد بالموضوع وبالجملة فاللفظ لا يسلم عن قلق والعذر ضيق النظم قوله بالذات يحتمل أن يتعلق يختلف أي الموضوع يختلف في ذاته لأجل العلوم بإختلافها ويحتمل أن يتعلق يختلف أي وقد يتفق ويتحد بالذات ويختلف بالإعتبار ويدل على هذا الإحتمال قوله موضوع اختلف البيت وموضوع مبتدأ والفعلية بعده وصف له و الإسمية حال من ضمير يختلف والخبر كتاب البار قوله كبدن الإنسان والأفعال مثال لما يختلف بالذات إذا تمهد هذا فنقول إختلف في موضوع علم الكلام فقال الغزالي موضوع هذا العلم أعم الأمور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواجب الوجود لذاته

من حيث أنه موجود فقط ككونه واجبا أو ممكنا أو قديما أو حادثا أو جوهرا أو عرضا أو كليا أو جزئيا أو واحدا أو كثيرا أو علة أو معلولا وكونه بالقوة أو الفعل أو موافقا أو مخالفا فإن هذه الأمور تلحق الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث أنه شيء آخر أخص منه وقال صاحب التذكرة موضوع علم الكلام إنما هو المعلوم الشامل للموجود والمعدوم وسواء كان الموجود قديما أو حادثا فالمعلوم من حيث هو موضوع هذا العلم قلت وصحح المؤلف هذا القول لأنه كان يبحث في علم الكلام عن عوارض الوجود يبحث فيه أيضا عن عوارض العدم والحال فقول المؤلف في رأي المعلوم أي هو في رأي المعلوم وقوله ذا المحقق أي هذا القول هو المحقق ومثله للعضد في المواقف قال وهو أي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلق قريبا أو بعيدا إنتهى وقيل موضوع الكلام ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله وأختاره الإمام السنوسي وإليه أشار المؤلف بقوله وقيل ذاك ماهيات الممكنات البيت و ماهيات بتخفيف الياء للوزن قوله ومن رأى الموضوع ذات الخالق الأبيات الأربعة هو مأخوذ من قول العضد في المواقف وقيل هو ذات الله إذ يبحث فيه عن صفاته وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم وإما في الآخرة كالحشر وعن أحكامه فيها كبعث الرسل والنبوات والثواب والعقاب وفيه نظر من وجهين الأول أنه يبحث فيه أي في الكلام عن غيرها كالجواهر والأعراض لا من حيث هي مسندة إليه تعالى حتى يمكن أن تندرج في البحث عن أعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر

أن لا يتدخلان والأعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث إنما يورد في هذا العلم على سبيل البداية لأنا نقول ليس ذلك البحث من الأمور البينة بذاتها حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلابد من بيانه في علم فإن بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب أن يكون راجعا إلى أحوال موضوعه أو في علم آخر كان ثم علم أعلى من علم الكلام شرعي تبين فيه مباديه إذ لا يجوز أن تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي وأنه أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام باطل اتفاقا إنتهى كلام العضد في الوجه الأول وبعضه ممزوج بكلام السيد الشريف قال ولقائل يقول أن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي فإن سلم بطلان الثاني فقد لا يسلم بطلان الأول إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي يبن فيه ما نحن بصدده إنتهى وسنذكر الوجه الثاني قوله يلزم أن تكون إما بينة البيتين أي لو صح أن يكون الموضوع ذات الخالق للزم أن تكون مباحث غير الذات كمباحث الجواهر والأعراض وغيرها مما ما يذكر في علم الكلام إما بينة بنفسها أو مبينة في علم آخر أعلى من علم الكلام و التال باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن ما يذكر في العلم أما مسائله أو مباديه ومباديه إما بينة بنفسها أو مبينة في علم آخر أعلى منه وبيان بطلان التال أن مباحث الجواهر والأعراض ليست من المسائل لأن المسائل ترجع إلى أحوال موضوعه والموضوع على قول هذا القائل الذات وليست من المبادئ المبينة بنفسها وإلا لما اختلف العقلاء فيها وليست أيضا مبينة في علم أعلى من علم الكلام إذ لا أعلى من علم

التوحيد قوله موضوع علم فيه لأبين البيت أي موضوع العلم لأبين فيه وإنما يكون بينا بنفسه أو مبينا في غيره وذات الخالق سبحانه قد وقع بيانه في علم الكلام فبطل كونه موضوع علم الكلام وهذا إشارة إلى الوجه الثاني من إعتراض العضد ونصه ممزوجا بكلام السيد الوجه الثاني أن موضوع العلم لأبين فيه وجوده وذلك لأن وذلك لأن المطلوب المميز في العلم إثبات الأعراض الذاتية بموضوعه ولاشك أنه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه وإلا لزم توقفه على نفسه فيلزم إذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى أما إثبات كون الصانع بينا بذاته فلا يحتاج إلى بيان أصلا وكونه سببا في علم أعلى سواء كان شرعيا أو لا فإن بيان ذات الموضوع إنما يجوز في الأعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لأن الأخص يثبت في الأعم بإنقسامه إليه وإلى غيره دون العكس والقسمان باطلان إما بطلان الأول عما لا ينبغي أن يشك فيه وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الأبنية في الكلام في العلم الإلاهي الباحث عن أحوال الموجود لما هو موجود المنقسم إلى الواجب وغيره وهو مردود فإن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل إحتياجه إلى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا.

فصـــل أبو الحسن الأشعـري واضـــع ذا العلم هو المرضـــي
بـكـتـبـــه الموافق الرسـول فخص بالسنــــة والقبول
لقب تابعـــوه بالأشاعـرة وهـــو بالشيخ أتبع موازره
ونسبوله بالأشعــــرية أولاء أهل الحـــق في البرية

واضع هذا الفن هو أبو الحسن الأشعري المتكلم و إسمه علي بن إسماعيل بن بشيرين إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ وهو مالكي المذهب وإليه تنسب جماعة أهل السنة ويلقبون بالأشاعرة والأشعرية وكانوا من قبل ظهوره يلقبون بالمثبتة إذ أثبتوا ما نفته المعتزلة وكان مذهب المعتزلة في وقت الأشعري شائعا وكلمتهم عالية فكان الأشعري رحمه الله يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه فقيل له كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم فقال هم أولوا الرياسة منهم الولاة والقضاة فهم لرياستهم لا ينزلون إلي فإن لم أسر إليهم فكيف يظهر الحق ويعلم أن لأهله ناصرا بالحجة وقد ألف التصانيف لأهل السنة وأقام الحجج على إثبات السنن و ما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وغير ذلك مما أنكروه من أمور المعاد فلما كثرت تواليفه وانتفع بقوله وظهر لأهل العلم دبه عن الدين تعلق أهل السنة بكتبه وكثرت أتباعه فنسبوا إليه وسموا بإسمه ومولده سنة سبعين وقيل ستين و مأتين بالبصرة وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة وقد صنف الحافظ أبو القاسم بن عساكر في مناقبه مجلدا قوله بكتبه الموافق الرسول أي هو المرضي بسبب كتبه

بفتح الكاف بمعنى مكتوبه أي ما كتبه في علم التوحيد وكنى بذلك عن علمه الذي انتفع الناس به وأشار بذلك إلى قبول الناس لكتبه وانكبابهم على تواليفه لجريانها على مقتضى السنة ومجانبتها البدعة قوله فخص بالسنة والقبول أي خص أبو الحسن أو كتبه قوله اتبع موازره أي اتبعه حال كونك موازرا له أي معينا ومقويا له وهو حال مؤكدة لعاملها ويحتمل أن يقرأ موازرة بفتح الزاي مصدرا في موضع الحال أو مفعولا مطلقا على تقدير إتبع إتباع موازرة أو نعتا لمصدر محذوف على تقدير المضاف أي إتبع إتباع موازرة.

فصل وذا العلم له استمداد	من بين في نفسه يراد
تمده الأحكام لا نزاع	وجوب الجواز الامتناع
تقع في المحمول من مسائله	فهي مباديه ومن وسائله
كذاك ما يقع في المحمول	من غاية للعلم و المحصول
قلت المراد ها هنا التصور	وفي أصول الفقه ذا مقرر

إستمداد هذا العلم من معرفة أقسام الحكم العقلي التي هي الوجوب والجواز والإستحالة و قد مر الكلام عليها لأن المتكلم يثبتها مرة وينفيها أخرى كقولنا يجب لله تعالى ثبوت الصفات زائدة على الذات ويستحيل أن يكون معه مؤثر في فعل ما ولا يجب عليه صلاح البرية و لا يستحيل عقاب المطيع و لا يجوز أن يقع ما لا يريد وقد علمت أن الحكم يستدعي تصور الموضوع و المحمول والنسبة وهذه الأقسام قد وقعت محمولات لمسائل هذا العلم فلابد

من معرفتها أولا فلهذا كانت معرفة الأحكام العقلية استمداد هذا العلم ثم توقفه عليها واستمداده منها من حيث تصورها لا من حيث إثباتها لموضوعاتها أو نفيها لأن ذلك فائدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دورا وهذا كما نقول في أصول الفقه أنه يستمد من الأحكام الشرعية لأن المراد إثباتها أو نفيها في الأصول كما إذا قلنا الأمر للوجوب وفي فائدته الذي هو الفقه إذا قلنا زكاة الفطر واجبة والوتر ليس بواجب والمراد تصورها لا العلم بإثباتها ونفيها و إلاجاء الدور وإليه أشار إبن الحاجب في مختصره في الأصول بعد أن ذكر أن أصول الفقه يستمد من الكلام والعربية والأحكام قال وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها ونفيها و إلا جاء الدور قلت ومنه أخذ المؤلف والله أعلم قوله كذاك ما يقع في المحمول البيت يعني أنه كما يكون تصور محمولات مسائل العلم من مباديه فكذا تصور محمولات مسائل فائدته أما الأول فظاهر وأما الثاني فهو وإن كان يمكن العلم بدون تصور محمولات مسائل فائدته إذا تصورت محمولات مسائله هو لاكن الأولى أن لا يشرع فيه إلا بعد تصور محمولات مسائل فائدته لتحصل الفائدة عقب حصول العلم بلا تراخ إذ هو المقصود منه كالفقه بالنسبة إلى أصول الفقه ولو لم تتصور محمولات مسائل الفائدة أولا لم تحصل الفائدة المقصودة إثر حصول العلم لتوقف الشروع فيها على تصور محمولات مسائلها فيقع الفصل بذالك وقد سبق أن المؤلف أطلق المبادئ على ما يتوقف عليه العلم بوجه ما كان التوقف واجبا أولا .

ينبني على البراهين العقلية   كذالك القواطع السمعية
في غير ما لمعجز توقف   عليه في ذا ينتفي التصرف

يعني أن هذا العلم ينبني في إثبات مسائله على الأدلة القطعية وهذا لأن المطلوب في الإعتقادات القطع فلذلك لا تثبت بالأمارات وهي الأدلة الظنية لأنها لا تنتج إلا ظنا بل إنما تثبت بالبراهين العقلية والقواطع السمعية كالقرآن والسنة المتواترة إذا كان كل منها نصا في مدلوله وكإجماع القولي المنقول بالتواتر بخلاف السكوتي أو المنقولي الأحاد إلا أنه لا يتبث بالسمع من العقائد إلا ما لا تتوقف عليه المعجزة كوقوع الممكن أولا وقوعه وكالسمع والبصر وكالوحدانية على رأي بخلاف ما تتوقف عليه، كوجود الصانع وكالصفات المصححة للفعل لأنها لو ثبتت بالسمع لجاء الدور و سياتي لذلك مزيد بيان عنه إن شاء الله قول المؤلف ثم المطالب على أقسام وقد دم الله قوما إتبعوا الظن فيما المطلوب فيه العلم فقال إن يتبعون إلا الظن وقال سبحانه مخاطبا لنبيه و لا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وهذا بخلاف العمليات فإن الظن فيها كاف لإجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد والقياس وظاهر الكتاب والسنة قوله في ذا ينتفي التصرف إذ في القسم الذي تتوقف عليه المعجزة ينتفي تصرف السمع والبراهين بحذف الياء إذ به يتزن وحذفها من مثله جائز في الشعر.

فصل قضايا بينت في العلم   تلك مسائل له بالحكم
فكل ما بين من عقائد   مسائل الكلام و المقاصد
وهي مباد لمسائل أخر   والدور ينفي العكس في ذا المعتبر

يعني أن مسائل العلم هي القضايا التي بينت فيه يريد بطريق القصد بدليل قوله والمقاصد فمسائل هذا العلم من مقاصده التي تثبت فيه بالبراهين العقليه كحدوث الجواهر والأعراض وإثبات الصانع والصفات أو بالدلائل السمعية كإثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك من المطالب قوله وهي مباد لمسائل أخر منه كمباحث المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل فإنها مسائل كلامية وهي مباد لمسائل أخر منه قوله والدور بنفي العكس في ذا المعتبر يعني بالعكس أن تكون المسائل الأخر مبادئ لمباديها تتوقف مباديها عليها لما توقفت هي على تلك المبادي وهذا منتف لأنه يؤدي إلى الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهذا مأخوذ من المواقف للعضد وحاصل كلامه أن علم الكلام علم مستغن في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم أخر بل مباديه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه فهي أعبر تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها أي على المسائل الأخر لئلا يلزم الدور بهذا يتبين لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية قلت كون الكلام لا مبادي له تبين في علم أخر هو مبني على إصلاح البيضاوي والعضد وكثير من المتأخرين في جعل المباحث المنطق من علم الكلام وإدخالها فيه كما أدخلوا فيه كثيرا من المباحث الفلسفية.

فصل ونسبة الكلام للعلوم ... دينية يحكم فيها بالعموم

فهو لها كمثل الكلـــي ... وهي له كنسبة الجزئي

من أجل ذا توقفت عليـــه ... والعكس غير ثابت لديـــه

العلوم منها عقلية كالطب والحساب ودينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث والتفسير وعلم الباطن واحدة العقلية والدينية تنقسم إلى كلية وجزئية فالكلي من الدينية هو الكلام و سائرها جزئية لأن المفسر ينظر في معنى الكتاب فقط والمحدث في طرق ثبوت الحديث فقط والفقيه في أحكام المكلف خاصة والأصولي في أدلة الأحكام الشرعية لا غير والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الوجود فيقسمه إلى قديم ومحدث ثم المحدث إلى جوهر وعرض ثم العرض إلى ما يشترط فيه الحياة و إلى ما يستغني عنها ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم بل لابد وأن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه وبأحكام تجوز في حقه ويفرق بين الواجب والجائز والمحال في حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم الفعل الجائز وأنه لجوازه إفتقر إلى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقه بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع وعند هذا ينقطع كلام المتكلم ويعزل العقل نفسه و يعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله وفي اليوم الأخر وقد عرفت من هذا أنه يبتدا نظره أولا في أعم الأشياء وهو الوجود ثم يقول بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرنا فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدا خاصا و هو الكتاب فينظر في تفسيره والمحدث يأخذ واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالته على أحكام ويأخذ الأصولي واحدا خاصا وهو فعل المكلف

فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله الإجماع يثبت بقوله فإذن الكلام هو المتكفل بإثبات مبادي العلوم الدينية كلها وهي جزئية بالإضافة إليه قوله ونسبة الكلام البيت نسبة مبتدأ ودينية حال من العلوم واحترز به من العقلية فإنها لا تتوقف عليه وخبر المبتدأ يحكم فيها بالعموم أي يحكم الكلام في العلوم عموما فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها وشبهوا علم الكلام بالكلي وسائر العلوم الدينية بالجزئي من حيث التوقف والعموم والخصوص كما يتوقف ثبوت زيد مثلا على ثبوت الإنسان على زيد وهو أعم من كل واحد منها لوجوده في جميعها بالإستمداد.

فصل وفائدة هذا العلم	أعظم استفادة ذ والفهم
معرفة الإله و الرسالة	ثمرته بواضح الدلالة
و لا أجل في علوم الخلق	منها إذا نيلت بطرق الحق
بها وصولهم إلى السعادة	و لاجتناء ثمرة العبادة
إن ثبت الختم بها عند الممات	نسأل ذاك ربنا حال الوفاة

فوائد هذا العلم كثيرة منها معرفة المعبود وصفاته ومعرفة الرسل و جاءوا به و بهما الوصول إلى السعادة الأبدية التي هي غاية الأغراض ومنتهى الغايات ومنها الذب عن الدين ونصرته ومقابلة أهل البدع والعناد بالتأويل وتمييز السنة من البدعة عند التشابه ومنها كثرة التصرف

في العلوم لمن حصل له فيه ملكة لأن صاحبه إنما ينظر في الأمور الكلية إلى غير ذلك من الفوائد وقد ذكرنا في الشرح كثيرا منها قوله وفائدة هذا العلم مبتدأ خبره أعظم ومعرفة مبتدأ خبره ثمرته ويحتمل أن يكون معرفة خبرا عن فائدة وأعظم خبر مبتدا محذوف أي هي أعظم والجملة معترضة وثمرته خبر مبتدأ محذوف أي هي ثمرته وبواضح الدلالة يتعلق بمحذوف أي تبث هذا الحكم وهو أن فائدة هذا العلم أعظم مستفاد بواضح الدلالة قوله ولا أجل في علوم الخلق منها أي من معرفة الإله والرسالة وهذا كما تقدم أن شرف العلم بشرف المعلوم قوله إذا نيلت بطرق الحق أي إذا نيلت المعرفة وهو تأكيد لا مفهوم له إذ ذاك شأن المعرفة لأن ما ينال بالشبه الباطلة جهل لا معرفة قوله ولإجتناء ثمرة العبادة هي فائدة أخرى لهذا العلم وهي ثمرة العبادة وهي كمال المعرفة بالله تعالى بهذا العلم تحصل بمعنى أن العبادة إذا كانت مع إتقان العقائد حصلت ثمرتها و إلا فلا كما يشاهد في الجهلة المجتهدين في العبادة ويحتمل أن يعني بثمرة العبادة قبول العمل وترتب الثواب عليه وهذا لصحة النية بإخلاصها في الأعمال وصحة الإعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال وبهذه الصحة في النية و الإعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه قوله إن تبث الختم بها إلى الممات هو شرط في توصيل المعرفة إلى السعادة الأبدية.

فصل فضائل العلوم تعلم ... من الفوائد و وصف يلزم
علم الكلام ذاك بالتوحيد ... أسبق في مراتب التمجيد
رتبته لذاك أعلى الرتب ... مطلبة أجل كل مطلب

يفيد ما به أصول العقـــلا	إلى كمالهم بنيل الأمـــــلا
هـو الموصـــل إلى الإيمـــان	بواضح الدليل و البرهـــــان
وذاك شرط صحة الأعمال	من قرب الأقوال و الأفعـــال
به إنكشاف حجب الحقائـــق	فمنه تعرف مع الدقائـــــق
فيحصل التمييز بين السعـــدا	و الأوليا و الأشقيا و البعدا
و الحفظ للعقائد الدينيـــة	حراسة المذاهب السنيـــة
يظهر من أسرار ماللاهــوت	عن ستر استار عظيم الجبروت
مشاهدات الملك منه تعلـم	مغيبـــات الملكوتي تفهـم
أصل علوم الشرع و هو رأسها	رئيسها المطلق ذاك أسهـــا
لذا و أشرفيــــة المعلـــوم	ذا العلم قطعا الشرف العلوم
وشرف المعلوم يوجب الشرف	للعلم حتما عند كل من عرف

فضيلة العلم بحسب فائدته وما يثمره وقد علمت أن ما يثمره هذا العلم أعظم الفوائد وبذلك تعلم أن هذا العلم أفضل العلوم وأشرفها قوله ووصف يلزم وصف مبتدأ والتنكير للتعظيم ويلزم نعت له و ذاك إشارة لعلم الكلام وهو بدل منه خبره أسبق والجملة خبر وصف وعلى البدلية فأسبق خبر وأشار للقريب بما للبعيد للتعظيم تنزيلا لبعد المكان منزلة بعد المكان وبالتوحيد يتعلق بأسبق والباء سببية ومراده بالوصف اللازم لعلم الكلام ما يحصل عنه من توحيد الله و إفراده بالألوهية وهذه الفائدة أشرف الفوائد وأهم ما طلبته الرسل من أممها فكان علم الكلام لذلك أشرف العلوم وقد يكون المؤلف عني بالتوحيد معرفة الله

وهي مراده بالوصف حينئذ ويحتمل أن يريد بالوصف السعادة الأبدية التي بها كمال القرب والمعرفة قوله مطلوبه أجل كل مطلب هو وجه آخر من أوجه الشرف قوله يفيد ما به وصول العقلا إلى كما لهم البيت هو وجه آخر من أوجه الشرف وكمال العقلاء المعرفة بالله والقرب منه سبحانه قوله هو الموصل إلى الإيمان البيت هووجه آخر من وجوه الفضيلة قوله وذاك شرط صحة الأعمال الإشارة راجعة إلى لإيمان لا بقيد كونه حاصلا بالبرهان لما سياتي من أن المختار صحة الإيمان المقلد ولا شك أن صحة العبادات مشروطة بالإيمان ولهذا لا يصح وضوء الكافر و لا غسله وهذا بيان لكون الوجه السابق مقتضيا للمزية والشرف قوله به انكشاف حجب الحقائق البيت تقديم به ومنه للحصر وهذا أن وجهان من وجوه الشرف قوله فيحصل التمييز بين السعدا البيت أي فيحصل بالإيمان ويحتمل بالمعرفة ويحتمل بالكلام والأول أظهر ولأشقيا والبعدا مرتبان على ما قبلهما إذ الولي هو القريب مأخوذ من ولي إذا قرب ويعني الولاية العامة لسائر المؤمنين قال الله تعالى ﴿ الله ولي الذين امنوا ﴾ ويحتمل على بعد أن يعني الخاصة قوله والحفظ الظاهر عطفه على ضمير تعرف ويحتمل على بعد النصب على مفعول يفيد وحراسة على حذف العاطف وهذان أيضا وجهان من وجوه الشرف ويعني حفظ العقائد الدينية على نفسه من شبه شياطين الإنس والجن وحراسة المذاهب السنية ممن يروم إفسادها من المبتدعة وتشكيك العوام فيها واللاهوت لفظ عجمي معناه الإله و الجبروت العظمى وفي وزنه مبالغة ومن في أسرار للتبغيض وعن ستر يتعلق بمحذوف أي يظهر من

أسرار الإله ما يكشف عن ستر أستار العظمة وجعل الستر للأستار و يحتمل أن بتعلق عن فيظهر على تضمينه معنى يكشف أي يكشف لمن حصل عن سترا وهذا العلم يكشفه فيبقى ستر الأستار وهو كناية عن عدم إحاطة الخلق بعظمة الله وعدم إدراكهم لكنه حقيقته وإنهم إنما أدركوا من ذلك بهذا العلم أقل القليل و لا إشكال في اقتضاء هذا الوجه للشرف قوله مشاهدات الملك منه تعلم البيت أي من هذا العلم تعلم لا من غيره وهذا لأن فيه بيان كيفية النظر في المصنوعات وتأديتها لمعرفة صانعها سبحانه و عالم الملك ما ظهر لنا وعالم الملكوت ما غاب عنا كالملائكة والأرواح والجنة والنار و غير ذلك من جنود الله و هو أكثر ولذلك كان بصيغة المبالغة وتقديم منه على عامله للحصر ومعناه أن فائدة العالمين وإنما تعلم من هذا العلم وفائدتها الدلالة على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله قوله أصل علوم الشرع خبر عن مبتدأ محذوف أي هو أصل علوم الشرع وقد تقدم بيانه قوله رئيسها المطلق ، أي التوقف على شيء من العلوم الشرعية ودو تأكيد على قوله وهو رأسها و أشرفية المعلوم هو بالخفض عطفا علي ذا و لذا يتعلق بأشرف أي هذا العلم أشرف العلوم قطعا لكونه أسها و كون معلومه أشرف المعلومات ومعلوم هذا العلم ذات الله وصفاته ولا شيء أشرف من الذات والصفات فلا علم أشرف من هذا العلم لأن شرف العلم يحسب شرف المعلوم ويحتمل أن ترجع الإشارة إلى جميع الوجوه السابقة و أفرد رعاية لما ذكر وهذا أبين من جهة المعنى.

فصل وحكم الخوض في ذا العلم وفي الأدلة بحسن الفهم
والرد للشبه باعتناء فرض كفاية بلا مراء
يحمله الراسخ في الأصول وفي فنون العقل والمنقول
وما به يخرج من تقليد فرض معين بلا تحديد
يحصل المطلوب أيسر النظر يعصى بتركه مكلف قدر

قسم النظر إلى قسمين فرض عين وفرض كفاية ففرض العين النظر ولو في الدليل الجملي وهو الذي يحصل العلم والطمأنينة في عقائد الإيمان و لا يقدر فيه على إبطال للشبه وحل الشكوك وفرض الكفاية النظر في الدليل التفصيلي وهو الذي يقدر فيه على ذلك فيجب أن يكون في كل قطر يشق منه الوصول إلى غيره قائم بالحق مستقل العلم يقاوم دعوة المبتدعة ويكف الزائغين عن الحق ولو خلا منه قطر خرج به جميعهم ولاشك أنه لا يكون بهذه الصفة إلا من تضلع .لفنون المعقول والمنقول لارتباطه المعلوم واحتياج البعض منها البعض وهذا الذي اختاره المؤلف من التفصيل في الحكم هو أحد الأحوال في المسألة وسياتي بقية الأقوال عند محلها من كلام المؤلف قوله بجملة الراسخ في الأصول أي الثابت في أصول الدين قوله و ما به يخرج عن تقليد البيت ما واقعة على الخوض في هذا العلم وهو النظر في الدليل أو على الدليل نفسه وعدم التحديد يحتمل رجوعه إلى الدليل أي من غير تحديد في الدليل بكونه إجماليا أو تفصيليا جاريا على اصطلاح المنطق أو غير جار ويحتمل رجوعه إلى المكلف بمعنى أن فرضه لا يخص بعضا دون بعض كما هو شأن فرض العين قوله يحصل المطلوب أيسر النظر

يعني بالمطلوب الخروج عن التقليد وأشار بهذا إلى أنه لا يشترط في المعرفة حصولها على طريق أهل المنطق واصطلاح النظار بل تلك الإصطلاحات لا مدخل لها في المعرفة ولا في النظر الموصل إليها وإنما أحدثها المتأخرون لضبط الفن وإذا لم تكن جزءا ولا شرطا فحصول المعرفة حينئذ من أسهل شيء لظهور الأدلة على ثبوت الصانع وما يجب له وما يستحيل عليه سبحانه قوله يعصي بتركه مكلف قدر أشار به إلى أن النظر واجب غير شرط في الإيمان فعدمه يوجب العصيان و لا ينفي الإيمـان و أشار بقوله قدر إلى أنه فرض عين في حق من كان أهلا للنظر فقط أما البليد فالتقليد في حقه كاف وإلا كان من التكليف بما لا يطاق ويحتمل أن يعني بالقدرة التمكين باعتبار اتساع الوقت احترازا ممن عاجلته المنية وسيعيد المؤلف هذا المعنى .

وقيل لا نقل في الأقوال ... الكفر بالترك لاستدلال

و لابن جباء على التعيين ... أضاف هذا القول سيف الدين

نسبة من ينسبه للقاضي ... والشيخ لا يخلو عن اعتراض

قال القشيري نقله مكذوب ... عليه ما ذاك له منسوب

قلت كعزو ذاك بعض الناس ... لمذهب الجمهور بالتباس

و إنما المنسوب للجمهور ... النفي للتقليد في المذكور

ومن كلام القاضي ما يخالف ... لا يوجد المؤمن إلا عارف

تأويله بكفر من لم يستدل ... معتقدا للحق غير معتدل

والآمدي حكى اتفاق الأصحاب ... على انتفاء الكفر في هذا الباب

فلم يكن لهم سوى قولين ... يعصي ولا يعصي بغير مين

الصواب ما تقدم من التفصيل في حكم النظر وقيل بخلاف ذلك وهي أقوال من جملتها أن النظر ليس بواجب والتقليد كاف ومنها أن النظر واجب وأن تاركه غير مومن ونسبه سيف الدين الأمدي وتاج الدين السبكي إلى إبن الجبائي وهو أبو هاشم ونقل أيضا عن الأشعريين وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري في دفع التشنيع هو مكذوب على الأشعري ونقل أيضا عن القاضي أخذا من قوله لا يوجد مومن إلا هو عارف بالله تعالى إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة عن أن يعبر عما في قلبه ويبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقينا ولا قدرة له على أن يعبر عما في قلبه وعليه حمله الإمام السنوسي واستدل له بما هو مشهور في شرح الكبرى قوله وقيل لا هو راجع إلى قوله وما به يخرج عن تقليد فرض معين، أي وقيل ما يخرج به عن التقليد ليس بفرض قوله نقل في الأقوال البيت أي نقل في جملة الأقوال كفر من ترك الإستدلال قوله و لإبن جباء على التعيين البيت تقديم المعمول للحصر أي إنما أضاف سيف الدين الأمدي هذا القول لإبن هاشم ولد أبي علي الجبائي ولم ينسبه لغيره وسيف الدين من المحققين الإثبات في هذا الفن المعول على نقلهم وممن لا يخفى عليه غالبا ما قال له القاضي والشيخ فكيف بما قال له الجمهور قوله نسبة من ينسبه للقاضي البيت الواو العاطفة بالشيخ بمعنى أو إذ المعترض لكل منهما على حدته لا النسبة بمجموعها التي لا ينافي ثبوتها لأحدهما فقط قوله قال القشيري نقله مكذوب البيت ضميرا عليه وله عائدان على الشيخ حكي عن

الشيخ أن إيمان المقلد لا يصح وأنه يقول بتكفير العوام و أنكره الأستاذ أبو القاسم القشيري وقال هذا كذب وزور من تلبيس الكرامية على العوام فإنهم يقولون الإيمان الإقرار المجرد وعند الأشعري الإيمان هو التصديق والظن بجميع العوام أنهم يصدقون الله تعالى في إخباره فإن ما تنطوي عليه العقائد فالله أعلم به إنتهى و الأستاذ أبو القاسم من كبار الأشعرية ومحققيهم درس على الأستاذين أبي إسحاق و إبن فورك وكان حافظ لكلام الأشعري والقاضي فإنكاره دليل على بطلان تلك النسبة وحمل بعضهم كلام الأشعري بتقدير صحته على أنه أراد به أن من اختلج في قلبه شيء من السمعيات القطعية من حدث العالم أو الحشر أو النبوة وجب أن يجتهد في إزالته بالدليل العقلي فإن استمر على ذلك لم يصح إيمانه قوله كعزو ذاك بعض الناس عزو مصدر أضيف للمفعول وكمل بالفاعل وعنى بهذا البعض والله أعلم معاصره الإمام السنوسي رضوان الله عليه وجميع ما قدمه مما نقله عن سيف الدين والقشيري توطئة الإنكار على هذا المحقق في نسبته في شرح كبراه القول بعدم صحة إيمان المقلد إلى الجمهور ولم يختص بهذه النسبة بل سبقه إليها المحقق ابن التلمساني وشهاب الدين القرافي والتشبيه في كعزو راجع إلى ما قاله القشيري فيما نقل عن الأشعري وأشار بقوله بالتباس إلى أن الكذب هنا على سبيل الإلتباس والغلط لا على سبيل العمد وهذا من المؤلف حسن ظن بالإمام السنوسي رحمه الله الجميع قلت والعجب من المؤلف كيف بالغ هنا في إنكار هذا القول و نسبته إلى الأشعري أو القاضي أو الجمهور مع تعريفه الإيمان

في آخر الكتاب بأنه حديث النفس التابع للمعرفة ونسبه إلى اختيار القاضي وحكي عن الشيخ قولين هذا القولين هذا القول والقول الآخر أنه نفس المعرفة وهذا كله يقتضي أن المقلد ليس بومن ويصحح نسبته للأشعري والقاضي قوله و إنما المنسوب للجمهور البيت أي وإنما الذي قال يد الجمهور نفي الإكتفاء بالتقليد بمعنى أنه يوقع في الإثم وصاحبه مومن لا بمعنى عدم إيمان صاحبه وسياق الكلام يدل على أن هذا المعنى هو المراد وقد نسب الإمام السنوسي في شرح صغراه إلى الجمهور ومثل هذا فا نظره قوله ومن كلام القاضي ما يخالف ما تقدم من أن المقل مومن لاكنه آثم إن كان أهلا للنظر لأن ظاهر كلام القاضي أن المقلد غير مومن قوله تاويله يكفر من لم يستدل البيت هذا التاويل هو تاويل السنوسي المتقدم وحمله المؤلف كما سياتي على أن لا مقلد في المومنين عامهم وخاصهم وأن جميعهم حصلت لهم المعرفة وإنما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وقد نسب السنوسي هذا التأويل إلى بعض معاصريه و يعني به المؤلف و الله أعلم قوله و الآمدي حكي اتفاق الأصحاب البيتين قصد المؤلف بهاذين البيتين إبطال تأويل السنوسي لكلام القاضي وإبطال النسبة للأشعري أو القاضي أو الجمهور قال الآمدي الأبكار صار أبو هاشم إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لأن المعرفة والنكرة كفر و أصحابنا مجموعون على خلافه وإنما اختلفوا في معتقد الحق يعتبر دليل فمنهم من قال عاص ومنهم من قال ليس بعاص إنتهى وحكاية الآمدي لا تصح لما ذكرناه في الشرح.

قلت وذا مكلف قد اعتقد	حقا بغير حجة لها استند
يقبلها من كان غير قابل	عصيانه ليست له بقابل
ففي أصول الفقه شرط ما وجب	نقيض إمكانه ذا لا يرتكب
وقوع تكليف المحال ممتنع	في المذهب المرضي فاسمع وأطع

ذا مبتدا ومكلف خبره والجملة بعده نعت له أي المقلد الذي اختلف في عصيانه وعدم عصيانه هو مكلف قد اعتقد الحق بلا حجة يستند إليها و لكنه يقبلها أما غير المعتقد كالطنان أو الشاك أو المتوهم فلا خلاف في كفره إن كان تردده في وجود الصانع أو كونه عالما أو قادرا أو نحو ذلك والمعتقد للباطل الإتفاق على عصيانه وفي كفره تفصيل يأتي آخر الكتاب وأما غير القابل لبلادته أو ضيق الوقت فالتقليد كاف في حقه و لا يطلب بالنظر لما تقرر في أصول الفقه من أن شرط المطلوب الإمكان فلا يجوز التكليف بالمحال وهو قول جماعة واختاره إبن الحاجب ونسب الأشعري الجواز ولم يصح تصريحه به لكنه الجاري على أصوله واعتمده المؤلف لقوله في القسم الثالث جوازه بالعقل و إلا نقال أي جواز التكليف بالمحال ثم ظاهر كلام المؤلف متناقض لأن قوله شرط ما وجب إمكانه يقتضي منع التكليف بالمحال عقلا ونحوه عبارة ابن الحاجب شرط المطلوب الإمكان وهو قابل بالامتناع العقلي قوله وقوع تكليف المحال البيت يقتضي الجواز لأن الكلام في الوقوع فرع الجواز وقد يجاب بأنه أشار بالعبارتين إلى القولين وأن المختار على الجواز منع الوقوع ثم في قول المؤلف وجوب قصر ولو قال طلب لكان أحسن.

إيمان جملة العوام يطلب مجملي عنهم لا يسلب

و لا يكلفون بالتفصيلي إذ ربما أفضى الى التضليل

كما يشترط في وجوب المعرفة بالدليل الجملي قدرة المكلف عليه وقبوله فكذا يشترط في وجوبها بالتفصيلي أن يكون المكلف أهلا لذالك فالعوام الذين ليسوا أهلا لتحرير الأدلة ورد الشبه وحل الشكوك لا يطلبون بذالك لعدم أهليتهم له و لأنه أضر عليهم من التقليد إذ يفضي بهم إلى الشك و إنما يتوجه التفصيلي على الذكي الفطن قوله لا يسلب أي طلبهم بالجملي .

فإن خلا عن الدليل مطلقا فذا أمر بتقليد محققا

وهو اعتقاد جازم بالقول لغير ذي العصمة من ذي الطول

وجوبه قد نقل ابن العربي عن مالك والشافعي والحنفي

كذالك أحمد وتحريم النظر نقله عنهم وفي هذا نظر

مذهب مالك حكى ابن القصار وجوبه والجمع عندي المختار

يحرم في العاجز والذي قدر يعصي بتركه و ما به كفر

عرف ابن عرفة التقليد بأنه اعتقاد جازم لقول غير معصوم قال فيخرج اعتقاد قول الرسول و الإجماع ومعرفة مدلول الشهادتين و المعاد و الفتنة بدليل الجمالي معجوز عن تقريره وحل شبهه أو وتفصيلي مقدور عليهما فيه و إلى هذا التعريف أشار المؤلف وسيتبين بعد ونقل أبو بكر بن العربي في كتاب الأحوذي وجوب التقليد وتحريم

النظر عن الأئمة الأربعة ولا يصح هذا النقل لاسيما عن مالك لما نقله القرافي عن ابن القصار وغيره أن مذهب مالك وجوب النظر وامتناع التقليد في أصول الديانات و مختار المؤلف الجمع بين الوجوب والقول بالتحريم ورجوعهما إلى وفاق بأن يكون تحريم النظر في حق العاجز لكونه يفضي به إلى الشك و وجوبه في حق السليم الطبع القابل له على وجه أنه يعصي بتركه مع كونه مومنا قوله فإن خلا عن الدليل مطلقا أي تفصيلا وإجمالا قوله وهو اعتقاد جازم بالقول البيت أي التقليد اعتقاد جازم بالقول الكائن أو كائنا بغير ذي العصمة من ذي الطول وأراد بذي العصمة الرسول والإجماع لعصمتهما من الخطأ فمن اعتقد قول الرسول الثبوت عصمته عنده أو اعتقد قول أهل الإجماع لثبوت عصمتهم عنده فليس بمقلد ولا يوحد من المعصوم نحو عقيدة الوجود لتوقف ثبوت العصمة عليها والطول بفتح الطاء الفضل والإنعام وذو الطول هو الله سبحانه.

من عين النظر للعــــوام	من غير تفصيل لذا المرام
عرض غير قابل للشــــك	في عقدة تحملا للتـــرك
لعقده وقد يكون سالمـــا	من الأباطيل بحق جازمـا
من أجل ذا ألف إلجام العوام	عن أن يخوضوا في مسائل الكلام
حجة الإسلام وأبقى طورهم	سهـــل ابن العربي أمرهم
توحيدهم لديه بالتيسير	قال برضـــى الله باليسير
فلا يصح الحكم بالتظليل	لسلم بعدم الدليــــل
قد حكم القاضي ابن رشيد للعوام	بكفر عن كفرهم في ذا المقام

لا يصح القول بوجوب النظر مطلقا أعني في حق القابل وغيره لما فيه تكليف ما لا يطاق وقد مر ولأنه يوقع غير القابل في الشك مع أنه قد يكون سالما منه جازما بالعقائد على ما هي عليه فالنظر في حقه مستلزم لمفسدة عظيمة بل هي أعظم المفاسد وما هذا شأنه فحكمة الشرع تقتضي تحريمه والإبعاد عنه غاية كما فعل حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله حيث اعتنى بهذا الأمر وألف كتابا سماه إلجام العوام عن الخوض في مسائل الكلام قوله تحملا للترك لحاله هو حال من فاعل عرض وهو كالتأكيد لقوله للشك أي عرضه للشك في عقده تحملا له للترك بحاله وهو الجزم قوله وقد يكون سالما البيت والواو للحال وصاحب الحال غير قابل و يحق يتعلق بجازما قوله وأبقى طورهم أي أبقى الغزالي طور العوام أي حالهم على ما هو عليه أنه يقول لا تحرك عقائد العامة ويتركون على حالهم وقيد السنوسي كلام الغزالي بالأزمنة السالفة الكثيرة الخير التي غالب عوامها يتقنون عقائدهم أما هذا الزمان وما يقرب منه فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق لما تسعه عقولهم قال وقد جعل الله سبحانه في الألفاظ والأدلة سعة فكل يخاطب على قدر في فهمه قوله وسهل ابن العربي أمرهم أي أمر العوام بالنسبة إلى التوحيد قوله توحيدهم لديه بالتيسير أي توحيد العوام حاصل عند إبن العرابي بالتيسير أي مع التسيير بمعنى أنه ميسر عليهم لا مشقة عليهم في تحصيله ونص إبن العربي إعلم أن علم التوحيد قد

عظمه قوم على الخلق حتى أيئسوهم منه و ما أعظمه قدرا وما أقربه يسرا ولقد رضي الله فيه باليسير و أدناه لعباده بالتيسير وأمرهم فيه بسوابق الحكم والتقدير فقال اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا فالتوحيد أن لا ترى له شريكا و أن لا خالق ولا معبود سواه وأنه فعال لما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقد قالوا إنه بحر لا ساحل له وصدقوا وهو نهر عذب تخوضه بالأقدام وتدركه بالعلم في أسرع وقت وعلى نهج أتم و إنما عظمه الشاكين والملحدين إنتهى قوله فلا يصح الحكم بالتضليل البيت هو رد على القائل بكفر المقلد وبيان الرد أن التكفير مدركه الشرع ولا مدخل فيه للعقل فلابد إذن في الحكم بكفر المقلد من دليل شرعي والأدلة الشرعية محصورة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس والإستدلال وليس في واحد منها ما يدل على تكفير المقلد بل فيها ما يدل على صحة إيمانه قلت القائل بكفر المقلد قد استند إلى أدلة شرعية ذكرنا بعضها في الشرح قوله قد حكم القاضي إبن رشد للعوام البيت قال إبن رشد في أثناء جوابه عن سؤال فيه أن طائفة من المتكلمين يقولون إنه يتعين على العالم و الجاهل قراءة مذهب المتكلمين من الأشعريين والبداية بذالك قبل تعلم ما يقيم به أمر دينه من وضوء وصلاة و سائر العبادات المفترضة عليه يكفرون من خالف ذلك قال وما الكفر إلا في اعتقاد ما ذهبوا إليه من ذلك لأنهم إذا لم يصلوا ولم يصوموا ولم يحجوا حتى يعرف الله من تلك الطرق الغامضة البعيدة قد لا يصلون إلى معرفته من

تلك الطريقة إلا بعد المدة الطويلة أو تنبوا أفهامهم عنها جملة فيمرقون عن الدين ويخرجون من جملة المسلمين قلت وسياق الكلام المؤلف في تصحيح إيمان المقلد ومن لم يحصل عقائد بدليل ولو إجماليا وكلام إبن رشد فيمن لم يعرفها بالدليل التفصيلي و لا يلزم من إنكار التكفير بالثاني إنكاره بالأول.

مذهبه في حكم تفصيل النظر الندب لا الوجوب فيما قد ظهر

قلت خلاف ظاهر القرآن في حق من يقوى على البرهان

ظاهر كلام إبن رشد في الجواب السابق وقد ذكرنا نصه في الشرح أن النظر على سبيل التفصيل مندوب إليه والذي صرح به غير واحد الوجوب على الكفاية كما سبق قال المؤلف وهو ظاهر القرآن في حق القابل وإنما كان ظاهرا لأمر به وهو ظاهر في الوجوب إذا اتحد فكيف وقد تكرر في مواضع كثيرة قال بعضهم وقع الحض على النظر في القرآن فيما يزيد على سبعمائة موضع.

نقل الأستاذ أبو منصور إجماع أهل الحق في مسطور

أن عوام المسلمين مومنون وأنهم بربهم عارفون

ورد أنهم حشو الجنة أكثرها البله اتفاق السنة

فالعلما أقلها بالفطنة والعمل الصالح دون محنة

والبله في أمور الدنيا قرروا بعامة الإسلام أيضا فسروا

ذا راجح للقاضي في المشارق أعني عياضا وهو عند اللائق

واحتج بالغفلة عن مشوشات أمر الدينيات لهم تفطنات

لـم يـصلوا بها إلى التحقيـق	الذ للأقل بالتوفيـــــق
ما وقفت بهم عن الوصول	ما ضلوا ما حادوا عن السبيل
بكفر أو ببدعـــة لم يهلكـوا	فهم من اليمين فيما سلكوا
ما هم في الأقـــل في عليين	مع النبئين أو الصـــديقين

قال الأستاذ أبو منصور الماتريدي من أكابر أئمة أهل السنة أجمع أصحابنا على أن العوام مومنون عارفون بالله تعالى وأنهم حشوا الجنة للأخيار و الإجماع فيه لاكن منهم من قال لابد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وإن عجزوا عن التعبير عنه على إصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى قوله و رد أنهم حشوا الجنة ميم أنهم مضمومة بدون صلة إذ ينكسر الوزن بسكون الميم أو صلتها ولم أرى من نقل هذا حديثا غير أنه مقتضى الكلام السابق لأبي منصور فهو داخل تحت قول المؤلف نقل والحشو ما حشوت به الحشية وهي الفراش قوله أكثرها البله إتفاق السنة إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم أكثر أهل الجنة البله ونقله بعضهم بزيادة أهل عليين أولوا الألباب و ضمير أكثرها يعود على الجنة بتقدير المضاف أي أكثر أهل الجنة و مقتضى سياق المؤلف أن البله كناية عن العوام لأنه ساق الحديث مساق الإحتجاج بإيمان العوام وإبطال القول بتكفيرهم ولمقابلته بالعلماء في قوله والعلما أقلها وكون المراد بالبله العوام هو الراجح عند القاضي أبي الفضل عياض ومختار المؤلف كما سيأتي وأشار بقوله اتفاق السنة إلى أنه ليس في الحديث ما يناقض أن أكثر أهل الجنة البله بل في الحديث

ما يعضده ويوافق معناه كما سياتي من كلام عياض قوله فالعلما أقلها هو على تقدير المضاف أي أهل الجنة وهذا مقابل قوله أكثرها البله قوله بالفطنة والعمل الصالح يتعلق بالعلما أي فالعلماء بسبب مالهم من الفطنة والعمل الصالح هم أولوا الألباب هم أقل أهل الجنة بمعنى أن العلماء الذين هم أقل أهل الجنة هم الجامعون بين العلم و العمل و هم العلماء حقيقة أما العالم غير العامل فهو بالحقيقة جاهل لا عقل له و هؤلاء الأقل هم أهل عليين أي أعلى الجنة مع النبئين والصديقين والشهداء كما سياتي من كلام عياض قوله دون محنة أي العلماء هم أقل أهل الجنة يخلصون إليها دون محنة وأهوال قبل دخولها بخلاف غيرهم فإنهم لا يصلون إليها إلا بعد أهوال قوله والبله في أمور الدنيا قرروا البيت ذكر قولين في معنى البله الأول أن المراد البله في الدنيا وهم الذين اشتغلوا بالأخرة وما يتعلق بها من العلوم والأعمال حتى غفلوا عن أمور الدنيا وعليه حمله الغزالي في كتاب عجائب القلب من الأحياء ومثله للجوهري في الصحاح ونصه أبله والبلاهة وهو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقد بله بالكسر وقبله والمرأة بلهاء وفي الحديث أكثر أهل الجنة البله يعني البله في أمور الدنيا لقلة اهتمامهم بها وهم أكياس في أمور الأخرة والقول الثاني أن المراد بالبله عامة المسلمين لغفلتهم عما يشوش عليهم ديانتهم ورجحه القاضي أبو الفضل عياض في مشارق الأنوار وهو مختار المؤلف ويؤيده قوله وأهل عليين أولوا الألباب قوله واحتج بالغفلات عن مشوشات إلى آخره أي إحتج القاضي على رجحان القول الثاني ونص كلام القاضي وهو الذي نظم المؤلف في هذه

الأبيات وقوله في الجنة لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم بفتح السين والقاف وفتح العين والجيم كله بمعنى وسقط كل شيء رديئه وما لا يعتد به منه وعجزهم جمع عاجز وهو الغبي و في الحديث الأخر في بعض الروايات وعجزهم وهو بمعناه قيل معناه العاجز في أمر الدنيا فيكون بمعنى قوله أكثر أهل الجنة البله وقيل في أمر الدنيا والأولى في هذا كله أنه إشارة إلى عامة المسلمين وسوادهم لأنهم غافلون عن أمور لم تشوش عليهم دياناتهم ولا أدخلتهم فطنتهم في أمور لم يصلوا بها إلى التحقيق فيكونوا من أهل عليين مع النبئين والصديقين والشهداء وهم أهل الجنة وقفت بهم عن الوصول و حادثه بهم عن السبيل فضلوا بكفر أو بدعة فهلكوا والله أعلم إنتهى كلام القاضي رحمه الله قوله الذي للأقل هو بدون ياء بعد الدال لغة في الذي قوله ما هم كالأقل هم بضم الميم بدون صلة.

أقول في نظمي لقول القاضي	متمما له بلا انتقاض
قد جبلت فطرتهم في التوحيد	على الذي أمكنهم بالتسديد
وعجزهم فيه عن التعبير	ليس بقادح على التقدير

محكي أقول قد جبلت إلى آخره وكان هذا تتميما لما رجحه القاضي لحكمه على العوام بالمعرفة المقتضية لأن يكونوا مطمئنين في الإيمان ومن أهل جنة الرضوان وهذا الذي أشار إليه المؤلف من أن العوام مجبولون على معرفة الله تعالى وإنما عجزوا عن التعبير وذلك لا يضر هو الذي حمل عليه المؤلف قول القاضي لا يوجد مومن إلا وهو عارف بالله

تعالى إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة إلى آخره ولا يخفى فساد هذا التأويل وقد أوعينا ذالك في الشرح قوله قد جبلت فطرتهم في التوحيد البيت أي في علم التوحيد والمعرفة بالله تعالى والتسديد فعل الشيء تسديدا ومستقيما وفي للظرفية أو بمعنى على وعليه فيكون الذي أمكنهم بدل بعض من قوله في التوحيد قوله على التقدير أي العجز عن التعبير ليس بقادح على تقدير حصوله لبعضهم وكلام المؤلف مأخوذ من الكلام السابق لأبي منصور.

إن قلت هذا الحكم فيمن قد مضى	من العوام ظاهر كما اقتضى
وليس يقتضي عموما في العوام	في كل عصر ذاك هو بعام
إن سلم اقتضاؤه له وجب	تخصيصه بنفي جهل قد غلب
قلت العموم ثابت بصيغته	فيقتضي الحكم لهم بصفته
حمل جميعهم على الفساد	من أجل حكم البعض في المراد
مخالف لمقتضى المعقول	وما اقتضت أدلة المنقول
إن ظهر الفساد وهو منكر	تغيير ذلك بما لا ينكر
من أهل الأمور بالأصعب	إذ قد يؤول أمره للعطب

أي قلت هب أن الألف واللام في البله للعموم وأنه دال على عامة السلف لكن لا نسلم أن العام في الأشخاص عام في الأزمان حتى يشمل عامة هذا الزمان التي الكلام فيها سلمنا إن العام في الأشخاص عام في الأزمان لكن لا ندعي التخصيص بإخراج عامة مثل هذا الزمان الفاسد عقائد كثير منهم وعدم إتقانهم لها ولو بالتقليد فضلا عن المعرفة فالجواب

أن الصحيح أن العام في ا لأشخاص عام في الأزمان كما تقرر في أصول الفقه فاللفظ شامل لعامة كل عصر ودال على ذلك بصيغته دلالة ظاهرة فلا يجوز العدول عنها إلا لدليل وحينئذ لا يخرج من العوام إلا من فسدت عقيدته وذلك في البعض لا في الكل وحمل جميعها على الفساد لفساد البعض لا يصح عقلا ولا نقلا نعم إن ظهر فساد أحد منهم فهو منكر يجب تغييره وإن لم يظهر فالأصل السلامة والدخول تحت الحديث وتغيير ذلك يكون بما يقبله العامي ولا ينكره من الأدلة الواضحة السهلة القريبة على العامي ولا تمزج باصطلاحات المتكلمين التي تعمى على الغبي ولا يحصل معها المراد ولا بإيراد الشبه ولو مع الإنفصال عنها لأن الغبي لا يزداد إلا شكا هذا ما ظهر لي في تقرير كلام المؤلف وهو والله أعلم رد على الإمام السنوسي رحمه الله حيث كان يدعو جميع الناس إلى تعليم العقائد ويشدد الأمر في ذلك ولا يرخص في تركه لطالب أو غيره قوله إن قلت هذا الحكم البيت المراد بالحكم كون العامة أكثر أهل الجنة وفاعل إقتضى البله أو الحديث قوله ذلك ما هو بعام أي في كل عصر قوله إن سلم إقتضاؤه له وجب البيت أي إن سلم إقتضاؤه اللفظ للعموم في كل عصر وجب إختصاصه بأن يقصر على لفظ الجهل الغالب قوله قلت العموم ثابت بصيغته لفظ البله أو بصيغة اللفظ الدال عليه وهو هنا البله لأنه جمع محلى بأل وهو من صيغ العموم قوله فيقتضي الحكم لهم بصفته المراد بالحكم كونهم حشو الجنة وأكثر أهلها أي فيقتضي اللفظ أن عامة كل عصر داخلون في البله الذين هم أكثر أهل الجنة قوله تغيير ذلك بما لا ينكر من أسهل الأمور لا بالصعب تغيير مبتدا خبره بما لا ينكر ومن بيان لما قوله إذ قد يؤول أمرها للعطب أي الأمر الأصعب.

معتقد الجاهل بالتقليد	خير من الموجب للترديد
فالأغلب الهلاك فيمن قد ترك	إيمانه بالخوض هلك
كراكب البحر الذي تكسرت	به السفينة النجاة قدرت
من لم يخض في البحر فهو سالم	بعقده الصحيح ذاك حازم
فإنه الراسخ كالجبال	فالريح لا تهزها بحال
إن فارقوه باحثين بالنظر	فقد تعرضوا به إلى الخطر
يصير مثل الخيط في الهواء	يميل بالرياح في السماء
يخاف من ذلك سوء الخاتمة	ونفس ذي السبب ليست سالمة
فخائضوا البحر هم على غرر	إن لم يعن في ذلك خالق البشر

قال حجة الإسلام الغزالي أثناء كلامه على ما ينبغي أن يقدم للصبي أول نشئته ينبغي أن يجنب الجدل والكلام لأنه يشوش العقيدة قال نفس فقس عقيدة أهل التقى والصلاح من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى إعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركها الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس إعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا صح من الأحياء وهذا مما احتج به من يميل إلى صحة التقليد بل يرجحه على النظر السديد وقد أجاب عنه الإمام السنوسي في شرح كبراه بما لا يعدل عنه ولا يصح غيره ونقلناه في الشرح قوله معتقد الجاهل بالتقليد البيت بالتقليد وصف لمعتقد وأراد بالجاهل العامي أي تقليد العامي خير من نظره في شبه الكلام ودقائقه لأن ذلك يوجب الشك ويزلزل العقيدة فيخرج إلى الكفر والعياذ بالله قوله فالأغلب الهلاك فيمن قد ترك

البيتين أي فالأغلب فيمن قد ترك البيتين أي فالأغلب فيمن قد ترك إيمانه الساذج بفتح الذال المعجمة أي الخالص عن الشبه والشكوك فإن خاض في الكلام ودقائقه وهو مع ذلك عامي فعسر تخلصه من الشبه هلاكه وعدم نجاته كما أن الأغلب على من ركب البحر فانكسرت به السفينة الغرق والهلاك ونجاته نادرة ومثل الغبي يخوض في الكلام فمن انكسرت به السفينة وإن كان نفس ركوب البحر غررا مبالغة في خسره وعدم سلامته في الأغلب قوله من لم يخض في البحر فهو سالم البيت إستعار البحر للكلام بالنسبة للعامي وبعقده يتعلق بسالم والباء سببية ويحتمل أن يتعلق بجازم قوله فإنه الراسخ كالجبال أي عقد العامي قوله إن فارقوه باحثين بالنظر أي فارق العوام ما هم عليه من التقليد و العقد الجازم قوله فقد تعرضوا به إلى الخطر أي تعرضوا بالنظر قوله يصير مثل الخيط في الهواء أي يصير إعتقادهم إذا نظروا قوله يخاف من ذلك سوء الخاتمة أي يخاف من شوب عقدهم بالنظر و خص بالخوف لشدته حينئذ إذ يضعف عند الموت العقل والبدن وتحضر الشياطين موردة لشبه الكفر وقد ضعف إيمانه قبل ذلك بالخوض في النظر فر بما يذهب حينئذ بالكلية عياذ بالله من ذلك قوله ونفس ذي السبب ليست سالمة السبب الحبل أي نفس المتعلق بحبل ليست سالمة في الغالب إذ الغالب إنقطاع الحبل لاسيما عند هبوب الرياح و عصوفها وكنى بهذا عن حال الغبي الناظر في الكلام إذ قد تعصف عليه رياح الشبه فيهلك لعدم قدرته على التخلص منها أو يكون هلاكه بتزلزل عقائده وعدم ثباتها كالحبل المعلق في الهواء.

ايمان من آمن كالعجائـــــز ذلك من أسنى ألذ من الجوائـز
ذا نص شهر ستان في نهايتـــه و أكـد الأمر بـه في غايتـــه
روي معنـاه عن الرســـول و أمـــره واجب القبـــول
إن قلت هذا خبر معـــارض للأمر بالنظـر ذا مناقـــض
قلت الحديث يقبـل التقييدا بالعجز صار الواجب التقليـد
ويمكن البقـا على الاطلاق لليسر في المطلوب باتفــاق

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في خطبة كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام فعليكم بدين العجائز فهو من أسنى الجوائز إنتهى والجوائز العطايا جمع جائزة وقد حكى عن بعض السلف مثل هذا وذلك أنه قال عليكم بدين العجائز ونقله بعضهم حديث وحكي عن الفخر أنه قال عند موته اللهم إيمان العجائز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سأله عن الأهواء عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الأعربي ودع ما سواهما وهذا يقتضي الإكتفاء بالعقد الجازم الصحيح كما هو إعتقاد العجائز بل ظاهره إيثار التقليد على وجه الإجهاد والنظر في علم التوحيد ولهذا استدل بعضهم على ذلك وهو مقتضى كلام المؤلف و قد يقال سياق الكلام في خصوص الغبي لا مطلقا وبالجملة فلا يصح الإستدلال بالكلام المذكور على صحة التقليد وإيثاره لما هو مشهور في شرح الكبرى قوله ذاك أسنى ألذ من الجوائز إسم الإشارة مبتدأ خبره من أسنى بنقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها ليتزن البيت و الجملة خبر إيمان وألذ بسكون الذال لغة في الذي أي من أسنى الشيء الذي استقر في

الجوائز أي من أسنى العطايا قوله ذا نص شهرستان في نهايته قد تقدم نص الشهرستاني ومنه يعلم أن في نقل المؤلف بعض تغيير أداه إليه ضيق النظم وشهرستان بحذف ياء النسب حذفت أولا الياء الثانية فصار منقوصا ثم حذفت الياء الأولى ومنع الصرف للضرورة أو يكون على حذف مضاف تقديره ذا نص عالم شهرستان ومنع صرفه حينئذ على الأصول قوله وأكد الأمر في غايته أي أكد الشهرستاني الأمر بالتمسك بدين العجائز في كتاب الغاية قوله روى معناه عن الرسول إشارة إلى ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال عليكم بدين العجائز ولا تسلم صحة هذا الحديث إذ لا يوجد في الكتب الصحاح بل قيل إنه من كلام سفيان وقال المؤلف روي معناه لمخالفة اللفظ المروي للفظ المؤلف قوله وأمره من أوجب القبول أي وأمر الرسول عما يجب قبوله قوله إن قلت إلى آخره أي إن قلت هذا الحديث معارض للأمر بالنظر الثاقب بالكتاب والسنة فهو مقطوع به الحديث على تقدير صحته مظنون لكونه خبر واحد والظن لا يعارض القطع فإذ الاعتبار بذلك الخبر ومناقضة القطعي له تدل على كذبه فالجواب أنه لا تعارض لإمكان الجمع بأن يكون كل واحد مقيدا بالآخر فيتوجه الأمر بالنظر إلى من هو أهل له وفيه ذكاء وفطنة ويتوجه الأمر بالتقليد إلى الغبي العاجز عن النظر أو يبقى الأمر بالنظر على الإطلاق ويكون النظر المطلوب هو السهل الجملي المتيسر على كل عاقل توجه إليه التكليف وحينئذ يكون الأمر بدين العجائز أمرا بالتمسك بما إجتمع عليه السلف الصالح من العقائد التي لم يشبها شيء من البدع المحدثة كما كانت عجائز ذالك الزمان لا أمرا بالتقليد حسبما بينه الإمام السنوسي

رحمه الله قوله بإتفاق أي على أن المطلوب من كل عاقل على سبيل فرض العين إنما هو أيسر النظر بمعنى أنه يكفي في النظر الواجب النظر في الدليل الجملي ولا يلزم التفصيلي ويريد إتفاق القائلين بوجوب النظر .

وجه الدليل ذاك عين الإفتقار	وحاجة والعجز عن وصف إقتدر
يحصل من حالات الإضطرار	معارف أقوى من الأفكار
فحيثما تحقق العجز أشد	تأكد اليقين من ذا المستند
رسوخه أشد في القلوب	من حاصل النظر في المطلوب
فالعبد إن يمسسه وصف الضر	عرف ربه بغير تكر
طوعا وكرها أسلم الخلائق	من الدليل واضطرار صادق
مس البلايا سبب في المعرفة	بالله تحصل له ربه به معرفة
لذا أشار الشيخ تاج الدين	بوجهة التعرف المبين

قال الشهرستاني في خطبة النهاية إذا كان لا طريق للمطلوب من المعرفة إلا الإستشهاد بالأفعال ولا شهادة للفعل إلا من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة فحيثما كان العجز أشد كان اليقين أوفر وآكد وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه لاسيما أمن يجيب المضطر إذا دعاه والمعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخا في القلب من العارف التي هي نتائج الأفكار في حال الإختيار وقال الشيخ العارف تاج الدين ابن عطاء الله إذا فتح لك وجهة من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك والأعمال أنت

مهديها إليه وأين ما تهديد إليه مما هو مورده عليك إنتهى قول العارف أبو عبد الله إبن عباد أثناء كلام على هذه الحكمة ومثاله أي باب التعرف ما يصاب به الإنسان من البلايا والشدائد التي تنغص عليه لذات الدنيا و تمنعه من كثير من أعمال البر فإن مراده أن يستمر بقاؤه طيب العيش ناعم البال ويكون حاله في طلب سعادة الأخرة حال المترفهين المتودعين فلا تسخو نفسه إلا بالأعمال الظاهرة التي لا كبير مؤنة عليه فيها ولا مشقة ولا تقطع عليه لذة ولا تفوته شهوة ومراد الله منه أن يظهره من أخلاقه اللئيمة ويحول بينه وبين صفاته الدميمة ويخرجه من أسر وجوده إلى متسع شهوده ولا سبيل له إلى الوصول إلى هذا المقام على غاية الكمال و التمام إلا بما يضاد مراده ويشوش عليه معتاده وتكون حاله حينئذ المعاملة بالباطن و لا مناسبة بينها وبين الأعمال الظاهرة فإذا فهم هذا علم أن إختيار الله له ومراده منه خير له من إختياره لنفسه ومراده لها قوله وجه الدليل ذاك عين الإفتقار البيت أي واضح الدليل و بينه عين الإفتقار والحاجة و العجز عن جلب أكثر المنافع ودفع أكثر المضار فتتوق نفس الإنسان لأمور ولا يقدر على تحصيلها وتنزل به أنواع من البلايا والشدائد ويعجز عن دفعها فوجه الدليل مبتدأ وذاك مبتدأ ثان خبره عين الإفتقار والجملة خبر المبتدا الأول والإشارة بالبعيد للتعظيم قوله طوعا وكرها أسلم الخلائق البيت أي إنقادوا لله تعالى وأدعنوا وسلموا له الربوبية والدليل راجع للطوع والاضطرار الصادق راجع للكره قوله تحصل به معرفة أي تحصل معرفة الله بمس البلايا حال كونها معرفة أي قصد بالبلايا تعريفها واضطرار العبد إليها.

و عدم النجاة بالكلام	نص عليه حجة الإسلام
فقال في إحيا علوم الدين	ما أنا أنظمه بالتبيين
كل عقيدة به تلقفت	ومن بضاعة العقول ألفت
مع أدلة لها أو دونها	لم يصل الذين يقرأونها
من اعتراه الشك فهو هالك	يغترأن وثق بالمسالك
بعقله يأمن مكر الله	من ذاك يحجب عن الإله
ما لم يكن بحالة المكاشفة	وذاك نادر بلا مخالفة
شروق ذاك النور في الولاية	أصله في النبي بالعناية
يله العوام سلموا من الخطر	للشغل بالطاعات عن بحث النظر

لم أجد هذا الكلام بعينه في الإحياء نعم فيه ما يقرب من هذا المعنى في كتاب العلم و في كتاب قواعد العقائد وفي كتاب أفات اللسان وفي كتاب دم الغرور ففي كتاب العلم في أثناء كلامه على علم الكلام قال فأما معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد يكون الكلام حجابا عنه ومانعا منه وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية حيث قال تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ﴾ قوله وعدم النجاة صحيح بالنجاة النجاة الكاملة وهي الحاصلة عن المعرفة واليقين باصطلاح الصوفية رضي الله عنهم وقد يحتمل أن يريد من مطلق النجاة لقول الغزالي وقد نقلناه قبل فترى إعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركها الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في

الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا مرة هكذا قال إلا من سمع منهم دليل الإعتقاد فتلفقه تقليدا كما يتلفق نفس الإعتقاد تقليدا ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل وتعلم المدلول فتلقين الدليل شيء والإستقلال بالنظر شيء آخر بعيد عنه قوله ما أنا أنظمه بالنبيين يقرأ بحذف ألف أنا وقصر الهاء قوله كل عقيدة به تلفقت أي تلقيت وأخذت لسبب الكلام أو الباء بمعنى من كقوله تعالى ﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ على رأي بعضهم قوله ومن بضاعة العقول البيت البضاعة القطعة من المال يتجر فيها وأشار إلى أنها مجزأة أي قليلة يسيرة كقوله في الخاتمة بضاعة العقول مزجاة لذا حال الشهود وبكشف يبتدأ قوله لم يصل الذين يقرؤنها أي العلم بالله أما المجردة عن الأدلة فهي تقليد ولا إشكال في عدم وصول أصحابه وأما المصحوبة بالأدلة فقد سبق قول الغزالي أنها لاتصل إلى العلم بالله سبحانه قوله إن اعتراه الشك فهو مالك يعني أن الخوض في الكلام قد يزلزل العقيدة ويؤدي إلى الشك فيهلك صاحبه كما سبق قوله يغتر إن وثق بالمسالك بعقله هذا وجه آخر من خطر الكلام وهو أن صاحبه قد يغتر بنفوذ عقله في إقامة الأدلة وإبطال الشبه ويعجب بذلك ويعتمد على حوله و قوته فيهلك وبعقله حال من المسالك أو وصف ويحتمل أن يتعلق بقوله يامن مكر الله أي بسبب اعتماده على عقله قوله من ذاك يحجب عن الإله أي قد يحجب المتكلم عن الله من أجل علم الكلام كما تقدم في كلام الغزالي أو ترجع الإشارة إلى اغتراره أو إلى المكر أو يتعلق بقوله من لم يكن بحالة المكاشفة البيتين هذا كاستثناء المنقطع أي لكن إن كان العلم حاصلا بسبب المكاشفة فإن

صاحبه سالم من جميع ما تقدم لأن علم المكاشفة لم يعط إلا للنادر جدا لأنه نور وذلك النور إشارة إلى ما كوشف للخواص واطلعوا عليه من المعارف وأصله الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أعطى منه للأولياء على قدر متابعتهم لهم قوله بله العوام سلموا من الخطر البيت الخطر ما تقدم من الشك والإغترار والأمن من مكر الله الذي إبتلى به كثير من خاض في علم الكلام وإضافة بله للعوام إضافة البيان وهو مبني على المختار في معنى البله في الحديث السابق وقد نبه الغزالي على ما أشار إليه المؤلف في الوظيفة السابقة من وظائف الرشد المعلم من كتاب العلم من الأحياء والفصل الثاني من كتاب قواعد العقائد أيضا منه.

قلت و بالنظر جاء الأمر	للعلم الذي يفيد الفكر
لو لم يفد علم عن الدليل	لم يطلب النظر في التنزيل
و حاله الكشف بالاصطفاء	قضية النظر بالقضاء
ولم يرد به بحث عن السلف	مع العوام و بذاك يعترف
فهو إذا من بدعة في الدين	تغيير ما يلزم بالتعيين
و لا يظن بالصحابة القصور	بل سلكوا بالخلق أيسر الأمور
فعلموهم كتعليم النبي	قواعد الإسلام بالأمر الجلي
أدنى إشارة إلى الدليل	تغني عن الإجمال و التفصيل
لهم فهوم في العلوم ثاقبة	أراؤهم في كل أمر صائبة
ما أراد غيرهم سوى بالاصطلاح	كالنحو ليس موجبا للارتجاح
قد أخبر الرسول عنهم بالهدى	لكل من تبعهم قد اقتدى

فالظن بالمسلم في إقــــراره	تصديقه الرسول في اخباره
متابعا أدلة القـــــرآن	إرشادها أوضح في البيــان
من منهج الكلام فيه الحــق	وتلك أيسر لديــه الصــدق
لذاك أجمع عليه السلــف	رأى منـاهــج الكلام الخلف
بــها تــرد شبه الظـــلال	ويكشــف الذي من المحــال
ولينه من تم يتقن القــواعد	عن التعرض لذي المقاصــد
من ظهرت علامة الإيمـــان	عليه لا يطلب بالبرهــــان
ليس من السنة كشف ما انطوى	عليه أو تحريك عقد قد حوى
تحريكه بنظر الدليــــل	لقاصر يفضـــي إلى التضليل
كمــثل ذا قد قيــل يـحـرم	النظر وإن مكلف عليه قد قدر

العلوم النظرية وإن كانت دون علم المكاشفة بكثير حتى كأنها بالنسبة إليها تقليد لكن ذلك لا يوجب إطراحها بل هي معتبرة شرعا وصاحبها مرفوع الدرجة كما سبق وقد أمر الله تعالى بالنظر وحظ عليه في غير آية من كتابه العزيز وأثنى على الناظرين وأخبر برفع درجاتهم ولولا أن النظر يفيد العلم ويوصل إلى معرفة الله ما أمر الله تعالى به على سبيل الحث والتأكيد إذ يكون حينئذ تكليفا لما فيه فائدة واستقراء الأحكام الشرعية يدل على انتفاء التكليف بذلك فيبطل القول بأن النظر لا يفيد مطلقا والقول بأنه لا يفيد في الإلهيات وسياتي لهذا زيادة بيان في الباب الثاني قوله وحالة الكشف بالاصطفاء البيت يعني أن حالة كشف الله للعبد عن العلوم والمعارف الإلهية تحصل باصطفاء الله تعالى للعبد ومجرد

تفضله ولا قدرة للعبد على تحصيلها وقد ترك أثر في مجاهدته وصدقه وكم عائد مجتهد في العبادة لم يشم لها رائحة بخلاف حالة النظر فهي باكتسابه وقد كلف بها وواجب عليه تحصيلها والقضاء الحكم قوله ولم يرد به بحث عن السلف الأبيات الأربعة ضمير به يعود على النظر وأشار بهذا إلى الرد على من يدعوا العوام إلى النظر ويلزمهم إياه فإن ذلك مخالف لما كان عليه سلف هذه الأمة فإنهم إنما كانوا يعلمون العوام الأمور الجلية كتلقين مجرد العقائد وتبيين أحكام الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحو ذلك مما يحتاجون إليه من علم الحلال و الحرام فإذن دعا العوام إلى النظر والبحث عما يتعلق بأحوال الدين من البدع التي يتعين تغييرها والرد عنها وكأن المؤلف يشير إلى الإمام السنوسي رحمه الله حيث كان يدعوا إلى تعلم العقائد لفساد عقائد الناس في هذه الأزمنة الصعبة التي قل خيرها وكثر شرها وأميتت فيها السنن ولم يبقى من الدين إلا إسمه قوله أدنى إشارة إلى الدليل البيت هو تفسير للأمر الجلي و أشار به إلى أنه يكفي في تنبيه العوام على معرفة الله تعالى أدنى إشارة إلى الدليل و أيسره ولا ينبغي أن يخاض معهم في الكلام ودقائقه كتنبيههم بالأدلة القرآنية فإن فيها الشفاء مع ظهورها وقبول العقول لها قوله لهم فهوم في العلوم ثاقبة البيت أي الصحابة رضي الله عنهم والثاقب المضيئ ويقال للمتقد والصائبة المصيبة يقال أصاب و صاب وفي المثل مع الخواطئ سهم صائب قوله ما زاد غيرهم سوى بالإصطلاح البيت أي غير الصحابة و يعني بالغير المتكلمين و أصحاب سائر العلوم بمعنى أن

الصحابة عارفون بالله سبحانه و إن لم يعرفوا إصطلاح المتكلمين بل هم أعرف بالله ممن بعدهم و لا مدخل للإصطلاح في المعرفة كما أنهم من أهل اللسان العربي فصحاء بلغاء يفهمون أغراض القرآن فهما واقيا وإن لم يعرفوا إصطلاح النحويين وكذا الحديث والفقه وأصوله وإن لم يعرفوا تلك الإصطلاحات التي أحدثت بعدهم وبهذا تعرف بطلان استدلال بعضهم على صحة التقليد بأن أبا بكر وعمر ماتا ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذا سائر الصحابة رضي الله عنهم قوله قد أخبر الرسول عنهم بالهدى البيت أي عن الصحابة رضي الله عنهم كقوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديم إهتديم وسنذكر كثيرا من فضائلهم آخر الكتاب وهذا كله من المؤلف تحقيق لإبقاء العوام على حالهم وأن لا يدعوا إلى الكلام كفعل الصحابة قوله فالظن بالمسلم في إقراره تصديقه الرسول في أخباره متبعا أدلة القرآن هذا إشارة إلى أن المسلم ينبغي أن يظن به المعرفة بالله تعالى لوجود المظنة وهي النطق بالشهادتين مع الفعل الذي به يفهم أدلة القرآن على علم التوحيد فإذن لا يدعى سائر الناس إلى تعلم عقائد التوحيد وإنما يدعى إليه من يظن به الجهل لصغر سنه أو لعدم مجاورته المسلمين أو كونه عجميا ونحو ذلك وهذا الذي قاله المؤلف إنما يسلم له في زمن السلف وما يقرب منه حيث كان الإسلام جديدا والناس إذ ذلك قابلون لفهم القرآن لنزوله بلسانهم أما بعد ذلك سيما هذا الزمان وما يقرب منه فلا كما سبق قوله إرشادها أوضح في البيان من منهج الكلام أي إرشاد أدلة

القرآن ودلالتها و المنهج الطريق الواضح قوله فيه الحق وتلك أيسر لديها الصدق، هو إشارة إلى أن أدلة القرآن وإن كانت أبين من منهج الكلام أيضا حق وهو طريق يوصل إلى المعرفة فلا عبرة من أنكر ذلك وإسم الإشارة مبتدأ والصدق مبتدأ ثان خبره ذا يسر والجملة خبر الأول ولذى بمعنى عند أو بمعنى في أي وأدلة القرآن حصول الصدق عندها أو فيها أي بسببها أيسر من حصولها بمنهج الكلام قوله لذاك أجمع عليه السلف البيت أي لكونها أوضح وأيسر أجمع السلف على سلوكها ولم يسلكوا نهج الكلام لا لقصورهم عنها وإنما سلكها الخلق لظهور المبتدعة في زمانهم فاحتاجوا إلى ترتيب الأدلة كي يتأتي لهم إبطال أقوال الخصوم وإلزامهم كما سبق وكما أشار إليه بقوله بها ترد شبه الضلال البيت أي بمناهج الكلام قوله ولينة من لم يتقن القواعد البيت يعني قواعد الكلام وما ينبني الكلام عليه كقواعد المنطق وغيرها من مبادئ الكلام وذي إسم إشارة والمقاصد مباحث الكلام وذلك لأن الخائض في الكلام قيل إتقان مبادئه قد يشك وتزلزل عقيدته بما يعن له من الشبه وإن رأى الجواب عنها فقد لا يقبله لا بنائه على ما لا يعلمه وهذا هو الشأن في أكثر الطلبة أعني الجهل بقواعد الكلام ومبانيه فما بالك بالعوام، قوله من ظهرت علامة الإيمان البيت هذا كقوله فالظن بالمسلم في إقراره تصديقه الرسول في أخباره متبعا أدلة القرآن قوله ليس من السنة كشف ما نطوى البيت تقدم بيانه من كلام الغزالي وباقي كلام المؤلف ظاهر مما سبق وقصده بهذا كله والله أعلم إنكار دعاء

العوام إلى علم الكلام وتعليمهم إياه وقد تقدم وجه مسلك الإمام السنوسي رحمه الله وأنه إنما كان يدعوهم إلى الجزم المطابق مع ما تحفظه من الدليل الإجمالي وليس علم الكلام عبارة عن ذلك.

واختار قوم صحة التقليد	وبالجزم في مسائل التوحيد
شيراز و الغزال و الجمهور	فقها حديثا لهم المذكور
قلت الصواب فيه عصيان الذي	يقوى على النظر هذا تحتذي
فالحكم في الإيمان موقوف على	عنوانه الإسـلام إن تحصلا
وليس موقوفا على الأنظـار	إذ لم يردعي النبي المختـار
ما أوقف الحكم كإيمان البشر	على قواعد الإيمان والنظر
بل اكتفى في مستقر العادة	من مقيل بكلمة الشهادة
قيل وهذا الحكم إنما جرى	بظاهر الإسلام الذي يرى
لا في الذي ينجي من الخلود	في النار ذاك غاية المقصود
وهو الذي يحتاج للدليل	واجمالا وذالك على التفصيل
جوابه لو كان موقوفا على	دليله مجملا أو مفصـلا
لبين الرسول ذاك حتمـا	ولم يزد به البيان جـزما
أما الملازنة فهي واضحـة	قضية التالي بنفي راجحة
وفي أصول الفقه تأخير البيان	عن وقته امتناعه قد استبان
لو ثبت الوقف على الدليل	بنهـج الكلام بالتفصيـل
لكان منقولا عن الرسـول	نقل الديانات مع الأصـول
وظاهر لزوم ذي الشرطيـة	كنفـي تاليها بلا رويـة

والحق في المقبل مثيره لما	قد دله على الذي قد علما
هذا القادر وغير القادر	تصديقه يكفيه أن يبادر
لذا كما ما ثبت للرسول	توقيف الإسلام على الدليل
فإنه يحصل من أدنى نظر	في أوفق أو نفس وحال تعتبر

إختار قوم أن التقليد صحيح جائز في مسائل التوحيد وهم أبو القاسم القشيري وأبو إسحاق الشيرازي و أبو حامد الغزالي والسيد إبن أبي حمزة والجمهور من الفقهاء والمحدثين وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه ليس بجائز وماحكاه المؤلف عن جمهور أهل الفقه والحديث حكاه غير واحد لكن نسب عياض القول بكفاية التقليد إلى الجهلة ونسب ولي الدين العراقي للجمهور القول بمنع التقليد وكذا قال المؤلف قبل وإنما المنسوب للجمهور البيت قوله لهم المذكور أي القول المذكور من أن التقليد صحيح هو لمن ذكر وهذا تأكيد لنسبة القول بالتقليد إلى الجمهور قوله قلت الصواب فيه عصيان الذي البيت الإحتداء الإتباع وتقديم المعمول للحصر وهذا الذي صوب تقدمت الإشارة إليه وهو مختار الشريف زكريا ثم فرض المؤلف لترك النظر وعدم المعرفة مع القبول مناقض لما قدم من أن العوام مجبولون على معرفة الله قوله فالحكم بالإيمان موقوف على عنوانه الأبيات الأربعة أي الحكم بحصول الإيمان وصحته موقوف على عنوانه أي علامته وهي كلمة الشهادة المسماة بالإسلام وهذا هو الصحيح أعني أن الإيمان لا يصح إلا مع النطق بالشهادتين لكن في حق القادر كما سيأتي آخر الكتاب ووقف الإيمان على الإسلام

تدل عليه نصوص الشرع نحو قوله ﷺ من قال لا إله إلا الله دخل الجنة و حديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله ﷺ لعمه أبي طالب يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله إلى غير ذلك وليس الإيمان موقوفا على النظر حتى يكون المقلد غير مؤمن إذ لم يرد عن النبي ﷺ ما يدل على ذلك و مأخذه السمع لا العقل و ما أوقف النبي ﷺالحكم بإيمان البشر على قواعد الكلام والنظر ولم يصل إليه أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فقال له هل نظرت أو علمت بل قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وفي لفظ آخر حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ولم يقل حتى ينظروا أو يعلموا بل الذي استقرت عليه عادته ﷺ وعادة السلف والخلف بعده قبول كلمتي الشهادة من كل مقبل بها ويحتمل أن تتعلق باء الجر بإكتفى أي بل إكتفى ممن أقبل إلى الإسلام بكلمتي الشهادة وهذا كله من المؤلف رجوع لإبطال قول من قال لا يصح إيمان المقلد قوله قيل وهذا الحكم إنما جرى الأبيات الثلاثة ما قدمه المؤلف من الدليل على أن المقلد مؤمن أجاب عنه من يرى عدم إيمان المقلد بما أشار إليه المؤلف هنا، قيل في الجواب مما تقدم وبيان الجواب أن يقال نحن مخاطبون في حق الغير بترتيب الحكم على المظنة بخفاء المعرفة القائمة بقلب الغير علينا فقبوله عليه السلام النظر بالشهادتين مكتفيا بذلك من باب ترتيب الحكم على المظان، وكلا منا فيما بين العبد وربه وما ينجيه من الخلود في النار وأين هذا مما نحن فيه فلا يدل ذلك على

صحة التقليد ومن ذلك قوله عليه السلام نهيت أن أنقب عما في قلوب الناس وكذلك أيضا قوله عليه السلام إثر الحديث السابق وحسابهم على الله يريد والله يتولى حسابهم على ما في قلوبهم قوله وهو الذي يحتاج للدليل البيت أي والإيمان المنجي من دخول النار هو الذي يقول بتوقفه على الدليل الجملي أو التفصيلي بمعنى أن أحدهما كاف للإيمان الذي تجري به أحكام الإسلام في الدنيا من عصمة الدماء والأموال وذلك فإنه يكفي فيه النطق بالشهادتين ولو بدون تصديق في الباطن كالمنافق قوله جوابه لو كان موقوفا البيتين هذا رد للجواب السابق وتثبيت لصحة إيمان المقلد بأن يقول لو كان الإيمان المنجي من النار موقوفا على الدليل الإجمالي أو التفصيلي لبين الرسول ذلك لا محالة لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فواضحة إذ في عدم بيانه للتوقيف لو كان ثابتا تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز إتفاقا كما تقرر في أصول الفقه وأما بيان نفي التالي فبالإستقرار من الكتاب والسنة وأيضا وأجمع الأمة المسألة من الأصول فلا ثبت إلا بالدليل القطعي ولم يوجد الظني فضلا عن القطعي قوله قضية التالي بنفي راجحة أو رجحت قوله وفي أصول الفقه تأخير البيان هو بيان الملازمة قوله لوثبت الوقف على الدليل الأبيات الثلاثة هذا دليل يختص بإبطال وقف الإيمان على الدليل التفصيلي وهو لبعض المتكلمين زعم أن من لا يعرف الله سبحانه فالطرق التي وضعوها والأبحاث التي حرروها فلا يصح إيمانه ويلزم على هذا تكفير أكثر المسلمين من السلف والخلاف وأول ما يبدأ

به تكفير أبائه وأسلافه وقد أورد على بعضهم هذا فقال لا تشنع علي بكثرة أهل النار أو كما قال وقد تقدم تكفير إبن رشد لهذا القائل وبيان رد المؤلف عليه أن عليه أن يقال لو ثبت وقف الإيمان على الدليل بمنهج الكلام لكان ذلك المنهج منقولا عن الرسول كما نقلت الديانات والأصول إذ لا يعلم ذلك إلا من السمع فيلزم أن يبينه الرسول ويعلمه الناس لأن في عدم البيان تأخير البيان عن وقت الحاجة ولو بينه لنقل إلينا لتأكيد الإحتياج إليه والعادة تحيل عدم نقله ولأن في عدم نقله إجتماع الأمة على الخطأ وهي لا تجتمع عليه وكنى المؤلف عن الديانات عن الفروع ويحتمل أن يكون أعم وذكر الأصول تأكيد للزوم بيان الأصول التي منهج الكلام على قول ذاك القائل منها قوله بلا روية تأمل قوله والحق في المقبل ميزه البيتين أي الحق أن المقبل إلى الإسلام يجب عليه أن يميز ويعلم ما يدله على صحة معتقده أي يعلم أدلة اعتقاده عن قادرا على فهم الدليل مع صحة إيمانه إن لم ينظر وأما غير القادر فتصديقه واعتقاده الجازم يكيفه إن بادر إليه قبل المعاتبة بل هو المطلوب في حقه كما سبق قوله لذاك ما ثبت للرسول البيت لأجل أن الإيمان لا يتوقف على الدليل بل يصح بدونه لم يثبت عن الرسول توقيفه عن الدليل ولام الجر في للرسول يتعلق بكون خاص إذا ما ثبت منسوبا للرسول وعبر هنا بالإسلام بناء على القول باتحاد الإيمان والإسلام قوله فإنه يحصل من أدنى نظر البيت أي وإنما يوقف النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان على الدليل لأن الدليل يحصل من أدنى نظر لكثرة

الأدلة وظهورها وقد تقدم الكلام على الآفاق والأنفس ومعنى و حال تعتبر أي حال النفس من الفاقة و الإضطرار عند نزول الشدائد والعجز عن جلب النفع ودفع الضر إلى غير ذلك من الأحوال فإن ذلك كله موصل لمعرفة الله سبحانه حسبما مر و معنى تعتبر تراعى وينظر فيها ويحتمل أن يكون وصف الحال بالإعتبار لكونه دلالتها أبين كما سبق.

الباب الثاني

في تعريف النظر و المعرف والدليل
وذكر أقسامها وشرائطها وبيان حكم المعرفة
وطريقها والتكليف وشروطه والجدل وما
يتعلق به

الشرائط جمع شريطة بمعنى الشرط وأراد المؤلف في هذه الترجمة على ما وعد به أولا الكلام على المعرف بمناسبة للدليل لأنه يتوصل به إلى إدراك التصورات كما يتوصل بالدليل إلى التصديقات وهذا الباب تكميل وتدليل للباب الذي قبله إذ الكلام في الذي قبله على حكم التقليد والنظر والدليل وتقسيم الدليل إلى إجمالي وتفصيلي والحكم على الشيء يستدعي تصوره فكان تعريف النظر والدليل وما يتعلق بذلك وتتم به الفائدة من ذكر الأقسام والشروط والجدل من تمام الباب السابق.

فصل وعرف القوم في لفظ النظر	إن أطلقوه و الاعتبار ذا استقر
واعلم بأن نظر العقول	الفكر حده مع الفصول
قال لذا الإمام فكر الطالب	علما بدا وظن أمر غالب

النظر في اللغة يطلق بإزاء معان يكون بمعنى المقابلة وبمعنى التأخير وبمعنى الرقة والعطف وبمعنى التأمل والإعتبار وهو مراد المتكلمين عند الإطلاق واختلف في حده فقال الإمام في الإرشاد هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن فالفكر أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا جنس وقوله علما أو غلبة ظن بمطلوب خبري تصوري في العلم فهو شامل للقطعيات والمسائل الإجتهادية والتصورات مخرج الفكر غير المؤدي إلى ما ذكر كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا ويشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني الفاسد قلت ونصه المؤلف من

حد الإمام قوله من قام به لأنه ليس بجنس ولا فصل لكن له فائدة نبه عليها المقترح و ذكرناها في الشرح قوله مع الفصول جمعه لاختلافه باختلاف الحد قوله قال لذا الإمام البيت لاحتياجه إلى فصل بعد الفكر قال الإمام فكر الطالب إلى آخره وعلما مفعول الطالب ويعلق بهذا المحل أبحاث شريفة وشحنا بها الشرح .

قد بعض حد الناس بالفكر	فقط زعمه غير أنه غلط
لأنه دور بجمع الفائده	والحد نكثة برد واردة
قلت مثار ذا من القصور	إذا لا ترادف لذا المذكور
فالفكر والنظر الأول أعني	تعريفه بذاك قصرا من وهم ؟

هذا البعض هو إبن المظفر الإسفرائيني قال في كتابه الأوسط إعلم أن النظر هو الفكر فكل نظر فكر وكل فكر نظر وهذا الحد هو المعول عليه وما قيل فيه من الحدود ففيه جمع بين الحد والفائدة المستفادة من النظر وفيه تعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفته إنتهى باختصار وبيان ما قاله من الجمع بين الحد والفائدة في غير ما اختاره من الحدود أن قول القائل المؤدي إلى استعلام ما ليس بمعمول أو للتأدي إلى مجهول أو التوصل به إلى المطلوب أو نحو ذلك كلها فائدة النظر وثمرته ولما توقفت عليه وهو متوقف عليها لذكر ما في حده جاء الدور قلت وهذا مدفوع بجهتي التوقف وذلك لأن توقفها عليه من حيث التعقل فلا دور والباء في بجمع الفائدة والحد سببية ونكثه خبر عن قوله زعمه و وصفه بنكثة بناه إعتقاد الزعائم أو هو من باب التهكم كقوله للجبان أشد

وللبخيل حاتم ومازعمه مقصورة وكذا هما غيره وقصرها ضمير الواحد مطلقا توسطت حركتين أولا لغة فيها قوله مثار ذا من القصور البيتين هو رد لتعريف أبي المظفر النظر بالفكر وإشارة إلى أن الصواب في حدهم حيث لم يقتصر على الفكر يجعلوهما مترادفين أي مثار الإقتصار في حد النظر على الفكر من قصور الفهم وتوهم أنهما مترادفان وليس بمترادفين بل الفكر أعم من النظر إذ الفكر حركة النفس في المعقولات أعم من المطلوب به علم أو ظن أو غيره كأكثر حديث النفس فإنه يصدق عليه فكر والنظر بالإصلاح أخص منه وهو الفكر المطلوب به علم أو ظن لا مطلق الفكر فلا بد من زيادة على الفكر و إلا كان التعريف فاسد الطرد قلت وقد يجاب بأن رد المؤلف من المصادرة عن المطلوب لأن أبا المظفر لا يسلم أن الفكر أعم بل ينازع في ذلك والفكر مبتدأ والنظر معطوف عليه والأول مبتدأ ثان خبره أعم والجملة خبر الأول والإشارة بذاك راجعة إلى الفكر وقصر حال منه ومن لإبتداء الغاية والوهم بفتح الهاء ويقال سكونها أيضا ويتعين هنا الفتح للوزن أي تعريف النظر بالنظر مقصورا عليه ناشيء من وهم أي من توهم أنها مترادفان.

والفكر في الشامل للبيان	حال انتقال النفس في المعاني
لطلب العلم أو الظن نظر	فكر حديث النفس غير معتبر
إذ لايسمى إذبه اتفاقا	للحكما تفسيرهم إصفاقا
حركة النفس من المطالب	إلى المبادى والرجوع الصائب
منها إليها مثل هذا الذكر	عليه يطلقون لفظ الفكر

وقـــوة للنفس في المعقولات وأول الجزئين في انتقــالات

فالفكر للنظر جنس يقتــضي فصلا على الوجه الذي قد ارتضي

يـخرج غير النظر المقصـــود بالفـــكر في صناعة الحدود

قال الإمام في الشامل الفكر إنتقال النفس في المعالي إنتقالا بالقصد فقد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كأحاديث النفس فلا يسمى نظرا وأتى المؤلف بما في الشامل والله أعلم دليلا على أن الفكر أعم ونظر من كلام المؤلف خبر مبتدأ محذوف أي هو أي الفكر لطلب العلم أو الظن نظر و فكر مضاف إلى حديث النفس ومعنى فكر حديث النفس غير معتبر أي فكر حديثها الذي لا يطلب به علم ولا ظن وهو أكثر حديثها غير معتبر في إطلاق إسم النظر قوله إذ لا يسمى ذابه إتفاقا أي لا يسمى فكر حديث النفس بالنظر وإذ للتعليل ومقصد المؤلف من حد الإمام قوله بالقصد وكان الواجب أن يذكره إذ هو شأن الناقل وإن كان الأول بالإمام إسقاطه لأن إسم النظر يقع على الضروري والكشفي ولهذا اعترض على الفخر في حده النظر بترتيب مقدمات علمية أو ظنية للتوصل بها إلى علم أو ظن بأن النظر لا يشترط فيه القصد للتوصل فإنه قد يكون كسيبا فيقصد ومحميا فيرد على النفس من غير قصد فلا يهم هذا كل نظر قلت فهم القصد من لام العلة في قوله ليتوصل قوله للحكما تفسرهم إصفاقا حركة النفس من المطالب الأبيات الثلاثة حاصله أن الفكر عند المتكلمين ما نقل عن الشامل وأما الحكماء فلفظ الفكر مشترك عندهم بين ثلاثة معان الأول حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ إذا كانت تلك الحركة في

المعقولات فالحركة الفكر والقوة هي المفكرة وهذا بعينه ما حكاه عن الشامل وإنما أختلف في اللفظ فقط الثاني حركتها من المطالب إلى المبادئ ورجوعها من المبادي إلى المطالب وهو أخص من الأول وهذا الثاني أراد من جعل الفكر والنظر مترادفين الثالث جزء الثاني فقط وهو حركة النفس من المطالب إلى المبادي وإن كان الغرض منها الرجوع وتفسيرهم مبتدا خبره للحكما واصفا حال من الحكما والإصفاق الإتفاق أي للحكما حال كونهم متفقين على تفسير الفكر بما ذكر ولم يختلفوا كما اختلف المتكلمون وحركة النفس بدل من المبتدا وقوة وأول مرفوعان بالعطف البدل ويحتملان الخفظ بالعطف على الضمير المجرور بعلى وقوة على تقدير مضاف أي حركة قوة إذ الفكر الحركة لا القوة كما قد منا والفكر بمعنى المذكور وهو حركة النفس إلى آخره وقيد المعقولات إحتراز عن حركتها في المحسوسات فإنها تسمى تخيلا لا فكر أو الصائب بمعنى المصيب وأطلق إنتقالات على إنتقالين بناء على أن أقل الجمع إثنان قوله فالفكر للنظر جنس يقتضي البيتين هذا نتيجة حد الإمام في الشامل ومسبب عنه ولهذا أدخل عليه الفاء وأشار بقوله على الوجه الذي قد ارتضى إلى بطلان القول بالترادف وأنه غير مرتضى ويخرج بضم الياء وكسر الراء نعت لقوله فصلا وغير النظر المقصود بالفكر أكثر حديث النفس والمراد بالفكر المطلوب به علم أو ظن فلامه للعهد والمعهود الفكر المذكور في الحد إذ هو الذي يقصد به النظر لا مطلق الفكر وفي صناعة الحدود إخراج الفصل كما غاير المحدود لأنه يفصله عما يشاركه في الجنس على الفصل قلت ما ذهب إليه أبو المظفر من أن النظر والفكر مترادفان هو إصطلاح المنطقيين وبعض المتكلمين.

يجـــاب عن فائدة في الحـــــد بالعـــــلـــل الأربع شرح العد
من تـــلك مادية الصوريـــــة فـــاعلة منها مع الغائبـــــة

يعني أنه لما كان النظر ماهية مركبة وكل مركب لا بدله من العلل الأربع وقصدوا أن يكون حده مشتملا على ذلك لكونه أتم وأكمل ذكروا الفائدة في الحد إذ لا تتم الأربع إلا بها قلت وكان هذا تسليم من المؤلف للزوم الدور بذكر الفائدة إلا أنه اعتذر عنه بما ذكر وهذا لا يخلص لأن الإشتمال على الأربع من باب الأولى وإنتفاء الدور عن التعريف واجب فكيف يصح الإعتذار ولأن درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح إلا أن يقال الدور مدفوع بما مر وهذا بيان لحسن هذا الحد وكماله حينئذ لا يعبر عن ذلك بلفظ الجواب وبالجملة فالخلل في كلام المؤلف لازم والله تعالى أعلم ثم الاشتمال على العلل الأربع إنما ذكروه في حد الفخر ونحوه يحد البيضاوي والكاتبي ونصه في رسالته والفكر ترتيب أمور معلومة للتأذي إلى مجهول قال القطب ومن لطائف هذا التعريف أنه يشتمل على العلل الأربع فالترتيب إشارة إلى العلة الصورية بالمطابقة فإن صورة الفكر هي الهيئة الإجتماعية الحاصلة للتصورات والتصديقات كالهيئة الحاصلة لأجزاء السرير في اجتماعها وترتيبها وإلى العلة الفاعلية بالإلتزام إذ لا بد لكل ترتيب من مرتب وهي ها هنا القوة العاقلة كالنجار للسرير وأمور معلومة إشارة إلى العلة المادية كقطع الخشب للسرير والتأدي إلى مجهول إشارة إلى العلة الغائبة فإن الغرض من هذا التركيب ليس إلا أن يتأدى الذهن إلى المطلوب المجهول كجلوس السلطان مثلا على السرير إنتهى وقد يقرر هذا في حد الإمام أيضا بأن يقال الفكر إشارة إلى العلة الصورية لاكن بالإلتزام لا بالمطابقة لأنه حركة النفس في المعقولات لكن إذا طلب به علم أوظن إستلزم

الترتيب وإلى العلة الفاعلية والمادية بالإلتزام أيضا لإقتضائه متفكرا فيه وأما العلة الغائية فمدلول عليها بالمطابقة.

فالنظر الفكر الذي يستحضر ... به مفيد مدرك فيحضر
وحد بالترتيب للمعلوم ... محصلا لغير ذا المفهوم
فيشمل المفيد والتصور ... وما به التصديق للتدبر

إشتمل البيت الأول على حد الإمام السابق بتغيير في اللفظ ولعله إعادة لأن مفيد المدرك الذي يستحضر بالفكر هو الترتيب المذكور ويحتمل أن يكون ذكره لبيان إشتماله على العلل الأربع أو ذكره توطئة لما بعده والأول أبين والمدرك شامل للتصور والتصديق قوله وحد بالترتيب للمعلوم البيتين هو حد البيضاوي و الكاتبي لا يقال الكاتبي إنما حد الفكر وكلا منافي النظر لأنا نقول المراد بالفكر والنظر واحد عند المنطقيين كما سبق والمعلوم للجنس والمراد به معلومات فأكثر بقرينة قوله ترتيب إذ لا يعقل إلا بين اثنين فأكثر ومعنى محصلا لغير ذا المفهوم أي لغير مفهوم المعلوم وهو معنى قولنا الإستعلام ما ليس لمعلوم أو التأدي إلى مجهول وإنما اعتبر الجهل في المطلق لإستحالته إستعلام المعلوم وتحصيل الحاصل وهو أعم من أن يكون تصوريا أو تصديقيا أما المجهول التصوري فاكتسابه من الأمور التصورية وأما المجهول التصديقي فمن الأمور التصديقية إلا أن هذا الحد لا يشمل الفكر المؤدي إلى الظن فلا يسمى نظرا عند صاحب هذا الحد من قوله ترتيب معلومين لأن لازم اليقين يقين ويرد على عكسه التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده هو حد ناقص أو بالخاصة وحدها وهو رسم

ناقص لما قدمنا من أن الترتيب إضافي لا يعقل إلا بين إثنين فأكثر ولأجل هذا اختار الإمام السنوسي في حد النظر هو أن يقال هو وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يؤدي إلى المطلوب لأنه يشمل ناقص الحد والرسم لا يقال التعريف بالمفرد مختلف فيه فلعل الكتابي ممن لا يراه لأنا نقول نص في رسالته على جوازه.

إن كان الإدراك فلا حكم جري	معرفة سمو أو تصـــــــورا
وإن يكن بالحـــــــكـــــــم	سمـــي بالتــصديق أو بالعلم
تقدم الأول بالجزئيـــــــــة	أو أن ذاك فيه بـــالشــرطيـــة
مفيد إدراك التصــــور أدعه	معــرفــا لمفــرد ذا وضــعـــه
ومــــا يفيد نسبة التصديـــــق	هــــو الدليل أطلبه بالتحقيـــق
يلـــــــزم من حصول كل مطلب	من مفـــــرد أو نسبة ذا مكسبه

إدراك الشيء بدون حكم عليه نسبة كان أو غير ما تصور ويسمى معرفة كإدراك الإنسان من غير حكم عليه بنفي أو إثبات وإدراكه مع الحكم عليه تصديق ويسمى علما كما إذا تصورنا الإنسان وحكمنا عليه بأنه كاتب أو ليس بكاتب ولا بد هنا من أمور أربعة أن يدرك أولا، الإنسان ثم مفهوم الكاتب ثم نسبة ثبوت الكتابة إليه ثم وقوع تلك النسبة أولا وقوعها فإدراك الإنسان هو تصور المحكوم عليه و الإنسان محكوم عليه و إدراك الكاتب تصور المحكوم به والكاتب متصور محكوم به وإدراك نسبة ثبوت الكاتب تصور النسبة الحكمية وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها بمعنى إدراك النسبة واقعة أو ليست

بواقعة هو الحكم وربما إدراك النسبة الحكمية بدون الحكم كمن تشكك في النسبة أو توهمها بدون تصورها محال لكن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم وهو الوقوع وعند متأخري المنطقيين أن الحكم أي إيقاع النسبة أو إنتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون إدراكا لأن الإدراك إنفعال النفس والفعل لا يكون إنفعالا وهو ظاهر كلام المؤلف لأنه غاير بين الحكم و الإدراك فلو قلنا أن الحكم إدراك يكون التصديق بمجموع تصورات أربع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به و تصور النسبة الحكيمة والتصور الذي هو الحكم وإن قلنا إنه ليس بإدراك يكون التصديق مجموع التصورات الثلاثة والحكم هذا على رأي الفخر وأما على رأي الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط وفرق بينهما بوجوه أحدها أن التصديق بسيط عند الحكماء مركب على مذهب الفخر ثانيها أن تصور الطرفين والنسبة شرط التصديق خارج عنه على مذهب الحكماء داخل فيه على قول ثالثها أن الحكم نفس التصديق على زعمهم وجزئه على زعمه ثم مفيد التصور أي الموصل إليه يسمى معرفا وقولا شارحا ومفيد التصديق أي الموصل إليه يسمى حجة ودليلا يلزم من حصول كل واحد منهما في العقل حصول مطلبه أي يلزم من تصور المحدود وكذا يلزم من الإطلاع على وجه الدليل مع حضور المدلول بالبال العلم بالمدلول وقولنا مع حضور المدلول بالبال إحتراز عن الأفات العامة كالنوم و الغفلة قلت ماذكر المؤلف من الفرق بين المعرفة والعلم وأن المعرفة إسم للتصور الساذج والعلم إسم للتصديق هو إصطلاح المنطقيين وأما المتكلمون فاللفظان

عندهم مترادفان وهو استعمال المؤلف أولا في قوله وبيان حكم المعرفة قوله مفيد إدراك التصور أدعه معرفا لمفرد أي إسم مفيد إدراك التصور معرفا لمفرد قوله ذا وضعه أي هذا المعنى وضع المعرف أي وضع المعرف في إصطلاح المنطقيين لمفيد إدراك التصور قوله وما يفيد نسبة التصديق أي إيقاع النسبة أو إنتزاعها ولابد من هذا التقدير فإفادة النسبة أعم من إفادة تصورها أي إيقاعها أو انتزاعها قوله يلزم من حصول كل مطلبه من مفرد أو نسبة أي يلزم من حصول كل مفيد التصور ومفيد التصديق في العقل حصول مطلبه الذي هو التصور أو التصديق ومن مفرد أو نسبة تفسير للمطلب أي من المفرد أو الحكم بوقوع النسبة أو لا وقوعها وهذا الكلام له تعلق بربط النتيجة مع الدليل وسياتي قوله ذا مكسبه معناه والله أعلم أي حصول التصور أو التصديق هو الذي يكتسب بالمعرف أو الدليل ويحتمل أن يكون ذا إشارة للمعرف والدليل وأفرده رعاية لما ذكر والمكسب إسم مكان من الكسب وضميره راجع إلى ما ذكر من التصور والتصديق أي من التعريفات والحجج تكتسب التصورات أو التصديقات لا من غيرهما ويستفاد الحصر من تعريف الجزئين والله أعلم.

فصل معرف الحقائق سبب	فمنه تعرف بشرط قد وجب
تغاير تقدم في المعرفة	أجلى بلا دور مساو في الصفة

المعرف ما يستلزم تصوره تصورا لغير أو إمتيازه عما عداه والمراد بتصور الغير تصوره بكنه الحقيقة وهو الحد التام كالحيوان الناطق فإن تصوره مستلزم لحقيقة الإنسان وإنما قلنا أو إمتيازه عما عداه ليتناول حد الناقص والرسوم فإن تصوراتها لاتستلزم حقيقة الشيء بل امتيازه من جميع أغياره ثم المعرف وإما أن يكون نفس المعرف أو غيره لا جائز أن يكون نفس المعرف لوجوب أن يكون معلوما قبل المعرف والشيء لا يعلم قبل نفسه فتعين أن يكون غير المعرف ولا يخلو إما أن يكون مساويا له وأعم منه أو خص منه أو مباينا له لا سبيل إلى أنه أعم من المعرف لأنه قاصر عن إفادة التعريف فإن التصور من التعريف إما تصور حقيقة المعرف وإما إمتيازه عن جميع ما عداه والأعم من الشيء لا يفيد شيئا منهما ولا إلى أنه أخص لكونه أخفى لكونه أقل وجودا في العقل لأن وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام وربما يوجد العام في العقل دون الخاص وما هو أقل وجودا في العقل فهو أخفى عند العقل والمعرف لا بد أن يكون أجلى من المعرف ولا إلى أنه مباين لأن الأخص والأعم لما لم يصلحا إلى التعريف مع قربها إلى الشيء فالمباين بطريق الأولى لأنه في غاية البعد عنه فوجب أن يكون المعرف مساويا للمعرف في العموم والخصوص فكل ما صدق عليه المعرف وبالعكس و هو معنى الجامع المانع والمطرد المنعكس ويجب أن يحترز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة أي يكون العلم بأحدهما مع العلم بالأول والجهل أن يكون العلم بأحدهما مع الجهل بالأخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون والزوج بما ليس بفرد فإنهما في المرتبة الواحدة مع العلم والجهل فمن علم أحدهما علم الأخر

ومن جهل أحدهما جهل الأخهر والمعرف يجب أن يكون أقدم معرفة لأن معرفة المعرف علة متقدمة لمعرفة المعرف على المعلول وكذا يجب أن يحترز عن تعريف الشيء بما تتوقف معرفته عليه إما بمرتبة واحدة كما يقال الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق الكيفية أو بمراتب كما يقال الاثنان زوج أول ثم يقال الزوج هو المنقسم بمتساويين ثم يقال المتساويان الشيئان هما الإثنان قوله معرف الحقائق سبب هو كقول من قال المعرف للشيء بما معرفته سبب لمعرفة ذلك الشيء أي علة لمعرفته قوله تغاير تقدم في المعرفة البيت هو بيان للشرط والتقدم في المعرفة يستلزم كونه أجلى فهو زيادة ومعنى مساو وفي الصفة أي في صفة المعرف من العموم والخصوص وذاك لفظي.

ورسمي وحد إليهما التمام والنقص استند

المعرف ثلاثة أقسام حد ورسم ولفظ وينقسم كل من الأولين إلى تام وناقص فالتعريف حد تام إن كان بالجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق وحد ناقص إن كان بالفصل القريب وحده أوبه وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق ورسم تام إن كان بالجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك ورسم ناقص إن كان بالخاصة وحدها أو بها و بالجنس البعيد كتعريفه بالضاحك أو بالجسم الضاحك والتعريف اللفظي ما أنبأ عن المحدود بلفظ أجل وأشهر عند السامع كتعريف الباقلا بالفول والحنطة بالقمح وأفرد المؤلف ضمير إستند مع رجوعه إلى التمام والنقص معا بالتأويل المذكور.

شرط الجميع العكس الإطراد | الجمع والمنع همـــا المراد
هـــذا الذي فســر للجمهور | والعكس في ذاك من المهجور

تقدم أن المعرف لا بد أن يكون مساويا للمعرف لا أعم ولا أخص وإنما أعاده لذكر اصطلاحهم في التعبير عن ذلك واختلاف تفسيرهم في العبارة الأولى قوله شرط الجميع أي جميع الأقسام الخمسة قوله الجمع والمنع هما المراد أي بالإطراد والعكس وهو لف ونشر مرتب بمعنى أن عكس الحد متضمن لمنعه من دخول غيره فالمطرد هو المبالغ والمنعكس هو الجامع إذ الإطراد كما سياتي هو أنه كل ما ثبت الحد ثبت المحدود فلا يدخل شيء من غير إفراد المحدود فيكون مانعا والإنعكاس هو أنه كل ما إنتفى الحد إنتفى المحدود أو كلما ثبت المحدود ثبت الحد فلا يخرج عنه شيء من إفراد المحدود هذا تفسير الجمهور للطرد والعكس فجعل الطرد بمعنى الجمع والعكس بمعنى المنع وإلى هذا ذهب القرافي وهذا العقول مهجور عند الجمهور و اصطلاحهم على خلافه.

يـــزاد في المعرفات المثـــل | كـذاك التقسيم فيها يعمـــل
فــذان واللفظ وذو التمـــام | والنقص سبعة من الأقسام

زاد بعضهم على أقسام المعرف الخمسة قسمين أخرين وهما المثال والتقسيم وهذا كالعلم فإنه يعسر حده على الوجه الحقيقي ويقدر على شرحه بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن يميز عما أن يلتبس به من الإدركات فيميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن

اعتقاد المقلد بأن الإعتقاد ينتفي مع تغير المعتقد جهلا بخلاف العلم وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة قال الغزالي فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أو مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديدة المرآة وغريزتها التي بها تتهيأ لقبول الصور والعقل بمنزلة صقالة المرآة واستدراكها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم قوله وذو التمام والنقص هو شامل لتمام الحد والرسم وناقصهما أي والتعريف ذو التمام والتعريف ذو النقص.

والطرد حيث يوجد المعرف	يوجد عند ذاك المعرف
والعكس إن نفي فهو ينتفي	لا كل واحد بها ذين يفي
أو أنسه عكس النقيض لازم	للمستوي العضود في ذا جازم
قلت يرد بانعكاس الموجبه	كلية فيه فذا لن يوجبه
إن قلت عكس الطرد كليا يصح	من التساوي ذا يرد ما قدح
قلت خصوص مرة القضية	لا يوجب انعكاسها كلية

يوصف المعرف كما سبق بأنه جامع مانع ويقال مطرد منعكس بمعنى الجامع المانع ظاهر والإطراء التلازم في الثبوت أي كل ما وجد المعرف بكسر الراء وجد المعرف بفتحها ا فيكون مانعا والإنعكاس المراد به عكس المراد بالإطراء فقيل هو التلازم في الإنتفاء أي كل ما انتفى الحد انتفى المحدود وقيل هو كلما وجد المحدود وحد الحد والمعنيان متلازمان كليهما يكون جامعا وبالثاني جزم العضد

في مواقفه في إطلاق العكس عليه للمعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس وعبر المؤلف عن الثاني عكس مستو لقولنا كلما وجد الحد وجد المحدود وعن الأول بأنه عكس نقيض لهذا العكس ويعنى به المواقف وبيانه أن العكس المستوي تبديل كل واحد من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الكيف والصدق بحالهما و حينئذ تنعكس قضية الطرد إلى قولنا كلما وجد المحدود وجد الحد وأما عكس النقيض الموافق فهو تبديل كل بنقيض الاخر مع بقاء الكيف والصدق بحالهما أيضا فحينئذ ينعكس قولنا كلما وجد المحدود وجد الحد إلى قولنا كلما لم يوجد المحدود وهو مسار لقولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود ثم اعترض المؤلف على القائل بالتغيير الثاني فإنه مبني على أن المراد بالعكس المستوي للطرد والطرد موجبة كلية وهي تنعكس بالمستوي جزئية فإذن ينعكس الطرد إلى قولنا قد يكون اذا وجد المحدود وجد الحد وهو قد عكسها كلية إذ لا يستقيم المعنى إلا به فإن أجيب بان هذه الكلية يصح أن تنعكس كنفسها لما بين الحد والمحدود من المساوات بمعنى قولنا انسان كل إنسان بشر فإنه يصح عكسه ورد بأنه لا عبرة بصدق ذلك في بعض المواد والمعتبر ما يطرد في جميع المواد وليس ذاك إلا انعكاسها جزئية وهو معنى قول المنطقيين قواعد الفن عامة لا تنعكس بل تطرد في جميع جزئياتها لأنها ثابتة بالعقل بخلاف النحو والفقه ونحو ذلك من النقليات هذا تقرير بحث المؤلف وقد أجبنا عنه في الشرح قوله لا كل واحد بهاذين يفي أي ليس كل

تعريف يفي بهاذين وهما الطرد والعكس بل كثير من التعاريف مختلفة بعد مهما معا أو أحدهما قوله أو أنه عكس النقيض لازم للمستوي أنظر وجه العطف بأو مع أن هذا هو القول الأول لأن الأول أن العكس التلازم في الانتفاء أي كلما انتفى الحد انتفى المحدود وعكس النقيض كلما لو يوجد الحد لم يوجد المحدود وهذا نفس الأول إلا أن يكون التغاير باعتبار اللفظ وبالجملة فالقول الأول أن المراد بالعكس هو التلازم في الإنتفاء عكس الطرد الذي هو التلازم في الثبوت أو عكس النقيض للمستوي والثاني أن المراد به العكس المستوى للطرد والتلازم في الإنتفاء إنما هو لازم له لأنه عكس نقيضه الموافق وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها وبالثاني جزم العضد وإليه أشار بقوله العضد في ذا جازم أي في المستوى أي جزم في المستوي بصحته أو بأنه المراد وتقديم المعمول للحصر قوله فذا لن يوجبه أي عكس الموجبة الكلية لنفسها لا يوجبه القضد ولا يجوزه في بعض الصور فلا يصح القول به لما قدمنا أو فذا يوجبه العكس أي ضابطه وقاعدته بمعنى أنه لا يقتضيه ضابط العكس لأن ضابط انعكاس الموجبة الكلية أن تنعكس جزئية لا كلية قوله ذا يرد ما قدح أي ما قدح به ولا بد من تقريره إذ قدح لا يتعدى بنفسه قوله مدة القضية هو بتحقيق الدال لضرورة الوزن.

فصل من الحقائـــق المعرف	به ومن جنس الــــــذي يعرف
ثـــــم مقابل وعكس باختلاف	أربعـــة أقســام تلك بائتلاف
منهـــا البسيط عنــه لا يركـب	غيـــــره كالواجب حدا يسلب
إن عنـــــه قد ركب صح الحد	به كجــــوهــــر ولا يحـــــــد
وعـــكـــــسه مركب كالانســـان	وأطلق الحد لمثـــــل الحيوان
فـالحد رسم ثم للمركـــــــــب	والناقض الشامل في ذا المطلب

هذا الفصل في بيان ما يحد من الحقائق وما لا يحد وما يحدبه وما لا يحد به وبيانه أن الحقيقة إما بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين فأكثر أو مركبة أي يكون لها جزء بأن تلتئم من شيئين فصاعدا أو كل واحد من البسيط والمركب إما أن يتركب عنه غيره أو لا فهذه أربعة أقسام قوله من الحقائق المعرف البيت إشارة إلى المركب الذي يتركب عنه فهذا يحد لأنه مركب ويحد به لأنه جزءا الغيره كالحيوان أي من الحقائق الشيء الذي يقع التعريف به وهو جنس ما يعرف أي من جملة الأمور التي تعرف والمعنى أن من الحقائق ما يحد به ويحد فراء المعرف مفتوحة وفي الكلام حذف المبتدا كما قررنا والإسمية حال من الضمير المجرور بالياء أو معطوفة على الفعلية المسبوكة من صلة ال قوله ثم مقابل هو البسيط الذي لا يتركب عنه غيره فهذا لايحد ولا يحد به كواجب الوجود لذاته وإن كل لا يطلق عليه إسم البسيط قوله وعكس يشمل القسمين الباقين وسماهما عكسا لما تقدم لمخالفتهما له قوله باختلاف راجع للعكس لأن كل واحد من القسمين يوصف

بجزئين مختلفين بالنفي والإثبات فيقال في القسم الثالث يعرف ولا يعرف به وهو المركب الذي لا يتركب عنه غيره كالإنسان وفي الرابع هو الذي يعرف به غيره و لا يعرف هو البسيط الذي يتركب عند غيره كالجوهر وباء باختلاف للمصاحبة أي وعكس مع كونه مختلفا أو للسببية أي بسبب اختلافه مع القسمين الأولين وأطلق المؤلف التعريف في هذا الفصل وأراد الحد التام والناقص والرسم التام لا مطلق التعريف يدل عليه ما بعده قوله أربعة أقسام تلك بائتلاف أي بإتفاق على أنها أربعة قوله منها البسيط البيت أي من الأقسام الأربعة والحد شامل للحد التام والناقص وفي معناهما الرسم التام ويعني الواجب لذاته قوله إن عنه ركب صح الحد به أي الحد التام والناقص وكذا الرسم قوله ولا يحد أي لا الحد التام ولا الناقص وفي معناهما الرسم التام وهذا لأنه لا جنس له قوله وعكسه مركب كالإنسان أي ركب هو ولم يركب عنه غيره قوله وأطلق الحد لمثل الحيوان أي التام والناقص قوله فالحد رسم ثم المركب أي الحد مطلقا تاما أو ناقصا ورسم ثم معطوف بحذف العاطف وفي بعض النسخ حذف رسم ثم للمركب وعلى هذه فلا حذف وزيادة الرسم التام هي فائدة هذا الشطر قوله والناقض الشامل في ذا المطلب أي رسم الناقض هو الشامل للبسيط والمركب وهذا تخصيص لعموم قوله ثم مقابل وعكس باختلاف فإن ظاهره يقتضي أن البسيط لا يعرف أصلا حتى الرسم الناقص لأن التعريف أعم من الحد والرسم فيكون هذا الشطر تخصيصا.

فـــصل وتعريف الدليل المعتبـر ما عرف القاضي به عنه اشتهر
معلوم أمكن بصحة النظـــــر فيه حصول علم مطلوب خبـــر

الدليل لغة يقال للمرشد ولما به الإرشاد وأما إصطلاحا فقال القاضي هو المعلوم الذي يمكن التوصيل بصحيح النظر فيها إلى العلم بمطلوب خبري وذكر المعلوم ليشمل الموجود و المعدوم وذكر الإمكان لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يتوصل به إليه وإن كان قد يفضي إليه على سبيل الإتفاق وقال إلى العلم بمطلوب يخرج ما يتوصل به إلى الظن فإن المتكلمين لا يسمون دليلا إلا ما يؤدي إلى الظن إمارة وقال ما يخبر به ليخرج ما يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصور فإنه يسمى معرفا وقولا شارحا.

وذاك عقلـــي ونـــقلي ومـــا ركب من ذين صحيح فاعلمـــا
قد منع الفخر وجـــود الثاني ورده الفهـــــري بالبيـــان

الدليل ينقسم إلى عقلي وهو ما يدل بنفسه أي لمجرد معقوليته من غير إحتياج إلى وضع واضع ينصبه دليلا كالعلم فإنه يدل عقلا على وجوده الصانع ولا يقال في تعريفه ما دل بصفة نفسه كما قال الإمام في الإرشاد لأنه قد يكون عدما كعدم الشرط يدل على عدم المشروط وليس للمعدوم حذف وصفة نفس إلى نقلي ويقال شرعي وسمعي أيضا وهو ما إستند في دلا لته إلى المعجزة وقال إبن

التلمساني هو ما يرجع إلى خبر صدق كنص الكتاب ونص السنة المتواترة والاجماع وإلى مركب منها وأنكر الفخر القسم الثاني قال لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل كون ذلك النقل حجة يعني ولا يعلم ذلك إلا بدلالة العقل الدالة على صدق الرسول قال إبن التلمساني وهو الفهري مشيرا إلى الجواب فنقول من ادعى أن الدليل قد يكون نقليا لا يمنع وجوب افتقاره في معرفة كونه دليلا إلى العقل وإنما يعني بالدليل ما يباشر المطلوب من المقدمتين كما ذكر أن الدليل لا يكون إلا من مقدمتين ما ذكره من الاحتياج إلى العقل فذاك في كونه دليلا وهو أمر آخر كما أن الدليل الذي تقرر به المقدمات غير الدليل المباشر للمطلوب فمناقشة الأصحاب لفظية فإنهم لا ينكرون وجوب إستناده إلى العقل إن سموه نقليا مثاله إن أكرم الصحابة أبو بكر لأنه الأتقى والأتقى الأكرم أما الأولى فلقوله تعالى وسيجنبها الأتقى الذي يوتي ماله يتزكى نزلت في أبي بكر وأما الثانية فلقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم فهاتان مقدمتان سمعيتان تفيدان المطلوب وإن كان معرفة كون القرآن دليلا متوقفة على صدق الرسول المبلغ وعصمته فيما يبلغه ومثال المركب القول بالمعاد الجسماني حق لأنه ممكن وقد ورد الشرع به وتقرير الأولى بالعقل والثانية بالنقل.

أنـــواع الاستدلال تلك أربعة كلـــي على كلي وفيه منفعة
كذاك الجزئي على الكلــــــي والعكس والجزئي على الجزئي

وجه الحصر في الأربعة أن الدليل أمرا إضافي يستدعي شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوما والأخر ما يكون العلم به لازما والأول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به إما أن يكون كليا أو جزئيا وكذا المستدل عليه فان كانا كليين وجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالأخر فالإستدلال بالكلي على الجزئي كالإستدلال بثبوت الإمكان للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بالإضافة إليه بأن يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن وبالكلي على الكلي أي باحد المتساويين على الأخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة على ثبوته لمساويه الذي هو الإنسان بأن يقال كل إنسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل إنسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا وبالجزئي على الكلي ويسمى استقرارا تاما إن كان الإستدلال لجميع جزئيات الكلي عليه كقولنا كل فاعل مرفوع واستقراءا ناقصا إن كان فبعضها كأن يقال كل حيوان يحرك حنكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والطيور والدواب كذالك ولايفيد اليقين لجواز أن لا يكون البعض الذي لم يستقرأ كالتمساح فإنه لا يحرك فكه الأسفل فلا يصدق الحكم الكلي والإستدلال بجزئي على جزئي أخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكها في الإسكار بأن يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الإسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء.

ويستـــدل بثبوت الأثــــــر علــى المؤثر وعكس النــظر
سمي ذا باللم وهــــو أقوى من ذلك يسمى الإيمان فيما يروى

أراد بالأثر والمؤثر المسبب وفي أصول الفقه إطلاق المؤثر على العلة وهذا تقسيم آخر للدليل وهو أنه صنفان برهان يفيد لذاته العلم بسبب الوجود ويسمى برهان لم وبرهان يفيد لذاته العلم بالوجود فقط ويسمى برهان أن بين أن برهان لم أحق باسم البرهان لإعطائه العلم بالسبب قال الغزالي في المعيار إعلم أن الحد الأوسط إذا كان علة للحد الأكبر سماه المنطقيون برهان لم أي ذكر مايجاب به عن لم وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون يسمونه برهان أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجد للأصغر من غير بيان علته ومثال قياس العلة من المحسوسات قولك هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها نار وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الأن وقياس الدلالة وعكسه وهو أن يستدل بالنتيجة عل المنتج فتقول هذا شبعان فهو إذن قريب العهد بالأكل وهذه المرأة ذات لبان فهي قريبة العهد بالولادة ومثاله من الفقه قولك هذا عين نجاسة فإذن لا تصح الصلاة معها وقياس الدلالة عكسه وهو أن تقول هذه عين لا تصح الصلاة معها فإذن هي نجسة صح منه والحصل أن الإستدلال إن كان بوجود السبب على وجود المسبب كان برهانا لميا وبالعكس أني ومنه الإستدلال بالأثر على المؤثر واللم من كلام المؤلف منسوب إلى لم و الأن منسوب لأن بحذف ياء النسب منهما و ذا إشارة إلى القريب وهو العكس وذاك إشارة إلى البعيد وهو الإستدلال بثبوت الأثر على المؤثر وعليه يعود ضمير يسمى.

شرط الدليل ذلك الإطـــراء والعكس في الصحيح لا يـــراد

الدليل يلزم طرده و لا يلزم عكسه أي كلما ثبت الدليل ثبت المدلول و لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول خلافا لبعض الفقهاء كالعالم بالنسبة لوجود الصانع وأنه يلزم من وجود العالم وجود الصانع وقد كان جلا وعلا موجودا قبل أن يوجد العالم ودلالته قوله ذاك إشارة إلى الدليل الذي سبق تعريفه إحترازا عن الأمارة لأنها دليل في عرف الفقهاء ولا يلزم طردها ولا عكسها قوله والعكس في الصحيح لا يراد أي في القول الصحيح.

ثـــم المطالب على أقســام ثلاثة تثبت في الأحكـــام

ثبوتها بالعقل لا بالنقـــل والعكس والذي به والعقـــل

مثال الأول وجود الخالـــق ثان وقوع ممكن بالصـــادق

والثالـث الحـدوث فهو ممكن بالعقل والنقل معا فيحســن

ثبوت وحدانية الإلـــــه من ذا على رأي بلا اشتبـــاه

لا خلف في ذاك بالمعقـــول يمكن عند الفخر بالمنقـــول

يعني بالمطالب مطالب التوحيد وعقوده وهي ثلاثة أقسام الأول ما لا يثبت إلا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وإرادته وحياته إذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور والثاني مالا يثبت إلا بالسمع وهو كل ما يرجع إلى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين والصراط والميزان

والثواب والعقاب ورؤيته تعالى وغير ذلك لأن غاية ما يدرك بالعقل من هذه الأمور جوازها أما وقوعها فلا طريق له إلا السمع الثالث ما يثبت بالأمرين بحيث يستقل كل منها بالدلالة وهو ماليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية فقيل هي من القسم الثالث فيصبح الإستناد فيها إلى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الأول والذي لا يثبت إلا بالعقل وحده واختلاف في صحة الإستناد فيها إلى السمع فقيل نعم وقيل لا والأول أي رأي إمام الحرمين والفخر والثاني أي بعض المحققين وإليه قال شرف الدين إبن التلمساني وهو مختار الإمام السنوسي قال في المعالم إعلم أن العلم بصحة النبوءة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية وإذا ثبت هذا فنقول الكتب الإلهية أطبقت على التوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقا إنتهى ولا شك في إشمال الكتب الإلهية على التوحيد قال الله تعالى وأسال من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمان آلهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال أتباعهم العالمين بذلك الموثوق بنقلهم وقال ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ قال ابن التلمساني وتقرير احتجاج الفخر أن يقال إذا حدث حادث واستحال وجوده بدون إسناده إلى الواجب بذاته حي غني عالم قادر مريد فقد أثبت وجوده فإذ أظهر الرسول معجزة على أنه رسول وأثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه وإذا أخبر بأن لا إله

غيره ولا خالق سواه فقد أثبت الوحدانية وهذه المقالة عن أبي هاشم ويرد عليها أنا لا نسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على وبيانه أن القائل أنه رسول إذا ادعى الرسالة وأقام عليها الخوارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقا للتحدي به وسؤاله نازلا منزلة قوله صدقت فإذا لم يكن لنا علم ينفي فاعلية غيره فلا يعلم أنه فعله ولا يتم ذلك إلا بعد إثبات أن هذه الخارق كإحياء الموتى مثلا لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف على إثبات الوحدانية هذا اعتراض ابن التلمساني على الفخر وقد اعترض المؤلف في بغية الطالب هذه الحجة التي اعتمدها ابن التلمساني وزيف الإمام السنوسي اعتراضه وقد ذكرنا ذلك كله في شرح قوله ثبوتها بالعقل لا بالنقل أي ثبوت الأقسام الثلاثة أي بعضها يثبت بالعقل لا بالنقل وبعضها بالعكس فيثبت بالنقل لا بالعقل وبعضها يثبت بهما وهو معنى قوله والذي به و العقل أي والذي يثبت به وبالعقل فعطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار وجوزه بعضهم قوله مثال الأول وجود الخالق إنما كان لا يستقل فيه إلا العقل لتوقف النقل على المعجزة والمعجزة فعل فتتوقف على وجود الفاعل فلو توقف وجود الفاعل على النقل لدار قوله ثان وقوع ممكن بالصادق أي وقوع ممكن ثان فيثبت بخبر الصادق لا بالعقل قوله و الثالث الحدوث البيت أي ومثال الذي يثبت بالعقل و بالنقل حدوث الممكن فيثبت بالعقل وسياتي وبالنقل كإجماع المسلمين على حدوث ما سوى الله سبحانه وكقوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه

وبه استدل على ما ليس بجوهر ولا عرض من العالم إن قدر ثبوته قوله ثبوت وحدانية الإله من ذا البيت أي من القسم الثالث فيثبت بالعقل وبالنقل وهو رأي الإمامين قوله لا خلف في ذاك بالمعقول البيت أي لا خلاف في ثبوت الوحدانية بالعقلي على سبيل الإستقلال وإنما اختلف في الإستقلال النقل فيها كما سبق.

فصل صحيح النظر الذ يعتمد	وفاسد بواجب الرد يـــــرد
ما حصل الشعور بالمطلـــــوب	ذاك الصحيح مقتضى الوجوب
وحالة مشعـــــرة بالارتباط	وجه الدليـــــل ....

النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد فالصحيح ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل على الدليل والفاسد ما عداه ووجه الدليل ما يحصل منه الإشعار، فالمدلول وذلك لأن الدليل لا يدل من جميع وجوهه وإنما يدل من بعض الوجوه كالعالم يدل على وجود بارئه من حيث أنه حادث أو جائز لا من حيث أن فيه ذوات قائمة بنفسها أو أنه قابل للمعاني أو أن فيه حالا في محل أو موجودا أو معدوما فالوجه الذي منه يدل الدليل ويرتبط بالمدلول هو وجه الدليل وهو الوسط في المقدمتين وهو حالة للدليل ووصف فيه كحدوث العالم أو جوازه والفاسد مالم يؤدي إلى العثور على هذا الوجه ثم قد يفسد تارة بحيده عن طريق الدليل كما إذا نظر في شبهة وتارة لقصوره وهو ما إذا إبتدا النظر في الدليل ثم طرأ قاطع من نوم أو غشية أو موت أو نحو ذلك فإنه لا يصل إلى وجه الدليل قوله مقتضى الوجوب خبر

ثان عن ذاك أو نعت للخبر أي ذاك هو الصحيح وهو متعلق الوجوب يريد أن الواجب من النظر هو الصحيح لا مطلق النظر ولا النظر الفاسد.

مـــــا بـــه لعلـم يـــناط
إمــــا وجود بوجود أو عدم   بعدم حال بحــال يلـــزم
تـــرتيبه والعكس في التقابل   صــــوار ذا تسع تــعــقـــل
والارتـــبــاط ذاك في العقلي   أو عـــادة كذلك في الشـرعي

أشار بهذا إلى أقسام الإرتباط وله تعلق بالدليل لأن ثبوت المتوقف يدل على ثبوت المتوقف عليه ونفي المتوقف عليه دال على نفي المتوقف قال بعض المتأخرين الإرتباط ثلاثة عقلي وشرعي وعادي والمرتبطات ثلاثة وجود وعدم وحال وتبلغ إلى تسعة أقسام وبيان ذلك أن يقول إرتباط وجود بوجود وإرتباط وجود بعدم وارتباط وجود بحال وارتباط عدم بعدم وارتباط عدم بوجود وارتباط عدم بحال وارتباط حال بحال وارتباط حال بوجود وإرتباط حال بعدم فهذه تسعة أقسام فالأول مثل القدرة بالإرادة والإرادة بالعلم والعلم بالحياة والثاني كوجود الضد المتوقف على عدم ضده كوجود الحركة المتوقف على عدم السكون والثالث كوجود الإرادة المتوقف على ثبوت العالمية والرابع كعدم الشرط عدم شرطه مثل عدم العلم عند عدم الحياة والخامس كعدم الدخول في الجنة المتوقف على وجود الكفر وهذا ارتباط شرعي ومثاله في العقليات إعدام هذه الموجدات المتوقف على وجودها والسادس كعدم الضد

المرتبط بحال ضده والسابع كحال الإرادة المتوقف على حال العلم والثامن كحال الإرادة المتوقف على وجود العلم والتاسع كحال الضد المتوقف على عدم ضده هذه الإرتباطات العقلية وأما الشرعية فالأول كوجود دخول الجنة المرتبط بوجود الإيمان عند الموت و الثاني كوجود الخلود في الجنة المرتبط بعدم الكفر عند الموت، والثالث كوجود الإيمان عند الموت المرتبط بحال الخلود في الجنة والرابع كعدم الدخول في الجنة المتوقف على عدم الإيمان عند الموت والخامس كعدم الدخول في الجنة المرتبط بوجود الكفر عند الموت والسادس كعدم الدخول المرتبط بحال وجود الكفر عند الموت والباقي بين كما سبق وأما الإرتباطات العادية فالأول كوجود الشبع المرتبط بوجود الأكل والثاني كوجود الجوع المرتبط بعدم الأكل والثالث كوجود الشبع المتوقف على حال الأكل والرابع كعدم الشبع المرتبط بعدم الأكل والخامس كعدم الجوع المرتبط بوجود الطعام، والسادس قال بعضهم لا يوجد في العاديات ولا في الشرعيات وقد تقدم مثاله في الشرعيات والسابع كحال الشبع المتوقف على حال الأكل والثامن كحال الشبع المرتبط بوجود الأكل والتاسع كحال الجوع المرتبط بعدم الأكل قوله ما به العلم يناط إسم موصول واقع على الإرتباطات مبتدأ أوصلتها العلم يناط به و به هو العائد ويتعلق بيناط أي يعلق والخبر وجود وحال بحذف العاطف أي الذي يعلق العلم به من الإرتباطات إما وجود بوجود إلى آخره قوله يلتزم ترتيبه أي ترتيب ما ذكر على الوجه الذي ذكره فهذه ثلاثة قوله والعكس في التقابل أي عكس الترتيب في تقابل الأنواع الثلاثة أي تركيبها وكون

كل واحد منها في مقابلة آخر وهو يشمل ست صور من ضرب ثلاثة في اثنين لأن كل واحد من الثلاثة يتركب مع الإثنين الباقيين اجتمع من ذلك تسع وهي عقلية وشرعية و عادية فهي سبع وعشرون.

بصحة النظر بالعثور على مفيد موجب الشعور
ونفي ما يأتي من الأضداد للعلم شرط النظر المراد
كالعلم بالمنظور فيه والنظر والشك ضد فيه القاضي نظر

تقدم تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد وبيان كل منهما وأعاد ذلك هنا ليرتب على الصحيح ذكر الضد وعلى الفاسد تقسيمه والخلاف في إستلزامه الجهل فذكر أن شروط النظر الصحيح شيأن العثور على وجه الدليل ونفي الضد والعثور الإطلاع وموجب الشعور هو وجه الدليل وقد مر ويعني بالأضداد الأتية أضداد العلم المذكورة في الباب الثالث بقوله والضد له فروض إلى آخره قال الإمام السنوسي رحمه الله واعلم أن للنظر في الشيء أضداد تخصه و أضدادا تعمه وغيره فالخاصة كل ما يوجب إحضار المنظور بالبال كالعلم به والجهل أعني المركب لأنه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر إنما هو لإختبار دلالته للإستدلال به وكالشك فيه والظن والوهم لأنه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي أو عادي فيه تردد للمتكلمين والأضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنوم والنسيان وما في معناها وبالجملة فالنظر يضاد العلم ومن جملة أضداده إنتهى قوله و نفي ما يأتي من الأضداد البيت نفي مبتدأ

خبره شرط ويحتمل أن يكون نفي مخفوضا بالعطف على العثور وشرط خبر مبتدأ محذوف تقديرهما شرط النظر الصحيح نظر وكان نفي أضداد العلم شرطا لأنها أضداد النظر وشرط وجود الوصف نفي ضده قلت وفي جعله نفي الأضداد شرطا في خصوص النظر الصحيح نظر والذي نص عليه السعد التفتزاني وغيره أنه شرط في مطلق النظر وهو ظاهر قوله كالعلم بالمنظور فيه والنظر هذا تنظير لا تمثيل بمعنى أن النظر في الشيء يضاده أيضا العلم المتعلق بالمنظور فيه والنظر في شيء آخر يشترط في حصوله نفيهما قوله والشك ضد فيه للقاضي هذا مستدرك من أضداد العلم أي لكن فيه للقاضي أبي بكر نظر وذلك أنه توقف في مضادة النظر الشك في المنظور فيه وجزم بمضادة النظرين وعكس الإمام مجزم بعدم مضادة النظرين وبمضادة النظر الشك في المنظور فيه واحتج من قال بمضادة النظر الشك بأن الناظر كالسائر والشاك كالواقف وبين السائر والواقف تضاد قال قطب الدين المصري والحق أن النظر لا يضاد الشك لأن الناظر في أمر ثبوتا أو إنتفاء في الأعم الأغلب يكون شاكا إلى أن يتم دليله أما على النفي والإثبات وأيضا لو لم يكن الناظر شاكا لكان ذا هلا عن المطلوب أو جاهلا به جهلا مركبا أو عالما به والأقسام كلها باطلة فإذن لابد أن يكون الناظر شاكا.

نقيضـــه الفاســـد من عوائق   تعوق عن تعـــــرف الحقائق

وهو على المشهور لايستلـــــزم   جهلا وقيل إنـــه مستلـــــزم

واختاره الفخر من أمر واضـح   والحق في ذالك بوجه راجـــح

فساد مادة الدليـــل يلـــزم   لاصورة له بحال تعلـــــم

أما الصحيح فمفيد العلـــم   عن الصحيح مطلقا بالفهـــم

لاشك أن النظر الصحيح يستلزم العلم عادة أو عقلا على ماسيأتي وأما الفاسد فإن كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئا اتفاقا وكذا إن كان الفساد صورته كالإستدلال بجزئين أو سالبتين وإن كان الخلل في مادته كقول الحشوي الألة موجود قائم بنفسه جسم و كل موجود قائم بنفسه جسم فقولان مشهورهما أنه لايستلزم جهلا وهو رأى المتكلمين وقيل يستلزمه و هو رأي المنطقيين و هو المختار عند الفخر و غيره و صحح المؤلف الأول و احتج المتكلمون بأن الشبهة تختلف فالناظر فيها إبتداء تقوده إلى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا تقوده إلى شيء والناظر فيها عقب نظره في بشبهة على النقيض تقوده إلى الشك وما اختلف لم يرتبط بشيء وأجيب بأن لازمها على الحقيقة الجهل وإنما انتفى عن العالم اعتقاد صدق تنتجها في نفسها للعلم بضدها لا العلم بالربط بينهما وكذا الناظر بينهما وكذا الناظر فيها عقب النظر في شبهة وليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأيين لإسترابة بين معتقدين الذي هو الشك وأما النظر الصحيح فإنه يفيد العلم ويستلزمه كما سبق في الباب الأول خلاف للسمنية المانعين إفادته مطلقا والمهندسين أفادته في الإلهيات ولا يخفى فساد المذهبين وصورة العلم بإفادته المستفادة من التجربة كافية في الرد عليهما واحتج المهندسون بأن الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الإله يستحيل تصورها فلا يدرك بالنظر الحكم عليها و أجيب بأن الحكم إنما يتوقف على تصورما وهو موجود لا على كمال التصور قوله نقيضه الفاسد من عوائق البيت أي نقيض النظر الصحيح هو النظر الفاسد من

أجل عوائق أي موانع تمنع من تصرف الحقائق كطريان ضد من أضداده قبل تمامه أو فاسد في صورته أو خلل في مادته قوله وهو على المشهور لا يستلزم البيت فيه إجمال لأن الخلاف إنما هو فيما فسد للخلل في المادة لا في مطلق الفاسد لكن ما بعد بين المراد قوله واختاره الفخر من أمر واضح أي إختار أنه يستلزم الجهل لما تقدم من الحجة الواضحة على ذلك قوله والحق في ذلك بوجه راجح أي الحق في القول بعدم الإستلزام لأن ذاك للبعيد وبوجه يتعلق بالجار و بالمجرور قوله فساد مادة الدليل يلزم البيت هو بيان لما أجمل عن ذكر الخلاف في الفساد وفساد مفعول يلزم قدم يلزم لإفادة الحصر وفاعل يلزم عائد على الجهل أي يلزم الجهل عند القائل باللزوم فساد مادة الدليل لا فساد صورته بسبب حال معلومة عند أهل المنطق كتركبه من جزئين أو سالبتين أو نحو ذلك من مفسدات الصورة فإن الفاسد لصورته لا يستلزم شيئا إتفاقا فقوله بحال يتعلق بالمضاف المقدر قبل صورة ومادة في البيت يتعين تخفيفه لضرورة الوزن قوله أما الصحيح فمفيد العلم البيت مقابل الصحيح قول السمنية وقول المهندسين والإطلاق راجع إلى الإلهيات وغيرها وبالفهم يتعلق بيفيد أي يفيد العلم بسبب حصول الفهم والعلم من النظر وإفادته له أو بسبب فهم إفادته وضرورة العلم بها المستفادة من التجربة.

فلا توقف على الإمام   بعصمة قد رد باهتمام

ولو تيسر لكان أولى   لأن ما يؤخذ عنه أعلى

عطف بالفاء لأنه نتيجة عما سبق من أن النظر مفيد للعلم في الإلهيات وغيرها وهو إشارة إلى أن النظر كاف في معرفته تعالى وإن كان بغير معلم خلافا للإسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية والإسماعيلية يوجبون نصب الإيمان ويحيلون خلو زمان من الأزمنة عن وجود إمام معصوم يهدي الخلق إلى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم إلى الخيرات ويصدهم عن السيئات ويقولون لا تمكن معرفة الله تعالى إلا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية لنا أن الإنسان العاقل إذا علم أن العالم ممكن وأن كل ممكن فله سبب علم أن العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن واحتجوا بأن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم كعلوم الحياكة والخياطة والنحو و النجوم بل لابد من أستاذ يهديه و إذا كان حالهم كذلك في أضعف العلوم فما ظنك بأصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب بأنه لا نزاع في العسر فأن العسر مسلم ولا شك أنه لو كان معلم يعلم المبادئ التي تتألف منها الحجج و يعلم الحجج لكان أوفق وأسهل إنما النزاع في الإمتناع وما ذكر ثم لا يدل على الإمتناع وإلى هذا الجواب أشار المؤلف بقوله ولو تيسر لكان أولى البيت أي لو تيسر الإمام المعصوم وكون ما يؤخذ عنه أعلى أن يكون باعتبار السهولة وخفة التعب والمشقة على يحتمل أن يكون باعتبار خلوصه وصفائه وتهذبه بدفع جميع الشيء وحل سائر الشكوك لعصمة ذلك الإمام من الخطأ وخلوص ذهنه وصفاء عقله وهذا الثاني أظهر والله أعلم.

فصل وما يفاد من بعد النظر بعادة للشيخ وهو المعتبر
أو بلزوم العاقل مذهب الإمام وأنسبهما للقاضي من غير ملام
بعلة عقلية عند الحكيم تولد المعتزلي لا يستقيم

اختلف هل الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه أو عقلي فلا يمكن عند نفي الآفات العامة كالموت ونحوه التخلف أو بالتولد بمعنى أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر أو بالإيجاب بمعنى أن النظر علة أثر في وجود المعلول ولا تأثير للقدرة فيه أربعة مذاهب الأول مذهب الأشعري واختاره المؤلف والثاني مذهب إمام الحرمين وهو الصحيح عند الإمام السنوسي وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بقول الإمام لأنه كالنظر الذكري الضروري أي النظر الذي نسيه ثم ذكره من غير إعمال فكر ولما كان هذا بمحض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر في ذكره إجماعا وكانت حقيقة النظر التذكري مماثلة له وافقت المعتزلة أهل الحق على عدم تأثير القدرة الحادثة في نتيجة هذا النظر التذكري وأطلق المؤلف في قوله تولد المعتزلي وكان يجب أن يفيده بما ذكرنا والرابع مذهب الحكماء والرد على الأخرين بما ياتي من خلق الأفعال وإبطال التولد والتعليل على سبيل التأثير قوله لا يستقيم يحتمل أن يكون راجعا لأصل التولد أي لا يستقيم القول بالتولد ويحتمل أن يرجع إلى خصوص هذه المسألة أي لا يستقيم القول بالتولد في هذه المسألة على أصل المعتزلي لأن التولد عندهم فيما خرج

عن ذات الفاعل ومفاد النظر قائم بقلبه فقد نقضوا أصلهم فيه فهو غير جار على أصلهم وهذا الوجه أظهر و به يستوفي المؤلف الأقوال الأربعة.

من نظر العقل تكون المعرفة	بالله من أفعاله وبالصفة
لا بالرياضة و لا تصفية	من طرف للنفس فلسفية
وخلقها يجوز لا بالنظر	فطرية أو كونها بالضرر
وإنما بمنهج الأنظار	تنال عادة بالإستقرار

يعني أنه لا طريق للمعرفة عادة إلا من نظر العقل ولا يصح قول من زعم أن طريق المعرفة الرياضية والمجاهدة وتصفية الباطن إذ يقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة وتناول الحلال والجوع و التقلل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه وطلب مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ننكر أن الإستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى وأحكام ما يتقرب به إليه سبب الرسوخ في المعرفة والزيادة في المعارف قوله من نظر العقل تكون المعرفة البيت قدم الخبر لإفادة الحصر إلا أنه حصر إضافي لا حقيقي لأنها قد تكون ضرورية كما قال في البيت بعده وبالصفة معطوف على الله ومن الداخلة على النظر للتعليل أو الإبتداء الغاية ومن أفعاله بدل من نظر العقل على حذف مضاف أي من نظر أفعاله ومن بمعنى الأولى أي إنما تكون المعرفة بالله وبصفاته بسبب نظر العقل في أفعاله إنما تكون ناشئة من نظر العقل في أفعاله ويحتمل أن تكون الأولى لإبتداء الغاية والثانية للتعليل قوله لا بالرياضة ولا تصفية البيت الأولى

سقوط لا الداخلة على تصفية لأنها توهم مغايرة التصفية للرياضة قلت ونسب غير واحد هذا القول للصوفية وهم إنما يرتاضون بالطرق الإسلامية لا الفلسفية والفلاسفة وإن كانت لهم في الرياضة طرق تشبه في ظاهرتها الطرق الإسلامية فبينهما بون بعيد عند التأمل ولعل المؤلف وصف تلك الطرق بأنها فلسفية لعدم جريان ذلك القول على قانون الشرع من تقديم العلم على العلم وإنما يجري على قانون الفلاسفة أو المعني بهؤلاء الصوفية من ينتسب من الباطنية إلى الصوفية لا الصوفية الذي هم على الحق فإنهم لا يقدمون العمل على العلم قوله وخلقها يجوز لا بالنظر البيتين أي خلق المعرفة وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى في الكلام على الخطبة والفطرية التي فطر الإنسان عليها وهي قريبة من معنى الضرورية.

فصل وقد وجب بالاجماع ... معرفة الله بلا نزاع

وفي وجوبها على الأعيان ... أو الكفاية لهم قولان

لا يكتفي الأول بالتقليد ... ويكتفي الثاني بلا ترديد

كل حكى الاجماع في نقيض ما ... قد ادعاه خصمه ملتزما

ومن وجوبها طريقها وجب ... لا من طريق العقل ذا لا يرتكب

ما لا يتم واجب إلا به ... شرعا وجوب ذاك من ايجابه

فالواجبات عندنا بالسمع ... لا يثبت التكليف غير الشرع

لنا انتفى التكليف قبل البعث ... فينتفي ملزومه في البحث

المعرفة الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان والإجماع على أن المعرفة واجبة وإنما اختلف هل هي على الكفاية أو الأعيان قال المقترح وقد اختلف الناس في وجوب معرفة الباري على الأعيان فذهب قوم إلى أنها لا تجب و يكتفى بالتقليد في أصول الإعتقاد وادعى كل واحد من الفريقين الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه إنتهى وهذا الكلام هو الذي نظم المؤلف قوله ومن وجوبها طريقها وجب البيتين طريق المعرفة هو هذا النظر والمعنى أن النظر واجب شرعا من أجل وجوب المعرفة أو أن وجوبه نشأ من وجوبها لأن المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وقد وجبت المعرفة بالإجماع ودل أيضا الكتاب والسنة على وجوبها فيجب النظر شرعا فقول المؤلف شرعا مقدم من تأخير أي وجوب ذلك شرعا من إيجابه وهو تأكيد لنفي كون الوجوب بالعقل وهذا الذي سلك المؤلف في مدرك وجوب النظر هو الذي اختار في الإرشاد إلا أن هذه القاعدة فيها نزاع في أصول الفقه ولهذا اختار بعضهم أن يستدل على وجوب النظر بأوامر الكتاب والسنة قوله قالوا فالواجبات عندنا بالسمع إلى آخره يعني أن حكم النظر أو غيره من الأحكام الشرعية لا يثبت عندنا معشر أهل السنة إلا بالسمع ولا حكم قبل الشرع وقالت المعتزلة إن الأحكام تدرك بالعقل على تفصيل لهم ويدل على إنتفاء الحكم قبل البعثة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أي ولا مثيبين فإن الثواب والعقاب لازمان للتكليف عندهم لزوما عقليا وقد إنتفى هذا اللازم قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو التكليف واحتجت المعتزلة بأن النظر لو لم يجب عقلا للزم إفحام الرسل وبيان الملازمة أن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ لو وجب عقلا

لأنهم أيضا لأن وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات إلى أنظار دقيقة والحق أن النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لإعادة ولا شرعا أما عادة فلأن الله أجرى عادته وطرد سنته بعدم تواطئ العقلاء على الأعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما تأتي به الرسل من خوارق العادات وإما شرعا فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكين من العلم لا على العلم.

فصل شروط تثبت للتكليف	عقل بلوغ دعوة بالتعريف
العقل يأتي والبلوغ باحتلام	والسن والإنبات هذه تـرام
للحكم مطلقا يخص الأنثى	الحمل والحيض ولو في الخنثى
بلـــوغ دعوة الرسول العلم	بها التمكين كذا والفهـم

التكليف إلزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة وعليها اختلف في أن الندب لتكليف أو لا والتكليف بثلاثة شروط الأول العقل وهو مشترك بين معان والمراد هنا يأتي عن تعريفه الثاني البلوغ وهو خروج الإنسان من حال الطفولية إلى حال يقدر معها على أداء ما كلف به تسمى تلك الحال بالبلوغ ولذالك خمس علاقات ثلاث يشترك فيها الذكر و الأنثى وهو معنى قوله مطلقا وهي الإحتلام وهو خروج المني والسن واختلف في حدها فالمشهور ثمان عشرة وقيل سبع عشرة وقيل خمس عشرة والإنبات وهو إسوداد المحل بالشعر وإثنتان تختص بهما الأنثى وهما الحيض والحمل وأما الخنثى فإن غلبت ذكورته فله حكم الذكر أو أنوثته فله حكم الأنثى وان كان

مشكلا فحكمه الإحتياط فتجري فيه العلاقات الخمس فإن سبق إليه الحيض أو الحمل حكم بالبلوغ وإليه أشار بقوله ولو في الخنثى و مراده المشكل والثالث من شرط التكليف بلوغ دعوة رسول الله ﷺ إذ بها يتمكن الإنسان من العلم بأن الله كلفه إذ لا حكم للعقل قوله دعوة بالتعريف أي مع تعريفه بأن الرسول ﷺ قد دعا إلى الله وأظهر المعجزة واحتاج إلى زيادة التعريف لأن الشرط بلوغ الدعوة لا مجرد وجودها في نفسها وقد صرح بهذا المعنى في البيت الأخير ويحتمل أن يكون المعنى أن هذه الثلاثة ثبت كونها شروط التكليف بتعريف الرسول وأخباره بذلك فيدل على اشتراط الأولين قوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة فذكر الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ ويدل على اشتراط الثالث قوله ﷺو الذي نفس محمد بيده لا يسمع في أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يومن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار وسنتكلم على ما يتعلق بالدعوة آخر الكتاب قوله هذه ترام للحكم مطلقا أي تحاول وتقصد في التوصل بها إلى الحكم بالبلوغ في الذكر والأنثى قوله بلوغ دعوة الرسول العلم بها المراد بالرسول محمد ﷺ معهود أي بلوغ دعوة الرسول هو العلم بالرسالة لا الشك أو الظن قوله التمكن كذا والفهم أي التمكن من العلم بالرسالة كذا أي كالعلم بها في توجه التكليف كما إذا دعاه الرسول إلى التصديق به فإن أظهر المعجزة ودعاه إلى النظر فيها لعلم صحة رسالته أو مبلغه أن رجلا بمكة يظهر المعجزة ويدعو الناس كلهم إلى الله فتغافل عن ذلك ولم يبال فشرط التكليف إذن للعلم بالرسالة أو التمكين من العلم بها

والفهم أيضا شرط التكليف يعني فهم الخطاب فلا تكليف بالأمر و النهي بعد النزول وقبل السماع ولا بعد السماع وقبل الفهم ويحتمل أن يكون المعنى أن التمكين من الفعل شرط التكليف به بمعنى أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز سمعا أو عقلا وكذا فهم التكليف فإن وجد من الأعاجم من لم يفهم بمنزلة من لم تبلغه الدعوة وهذا فضمير بها يعود على الدعوة على الرسالة أي العلم بالدعوة سواء علم صحة أم لا قلت وظاهر قوله عليه السلام والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد الحديث أنه لا يشترط العلم بالدعوة بل السماع كاف بالآحاد والله تعالى أعلم.

أول واجب على المكلف	معرفة الله برأي العرف
كالشيخ والأكثر عنه النظر	والقاضي جزء أول يعتبر
والقصد النظر في المرام	مذهب الأستاذ مع الإمام
أصحها الأول والأخير	نفى الخلاف عنها النحرير
من اشتراك لفظ الأولية	خطابا إلا اذا على السوية
وزيفت بقية الأقوال	كالشك والظن وضيق الحال

أختلف في أول الواجبات على أقوال فقيل أول واجب النظر وهو مذهب جماعة منهم الشيخ فيما نسب إليه الأكثر و ذهب الأستاذ و إمام الحرمين إلى أن أول واجب القصد إلى النظر أي توجه القلب بقطع العلائق المنافية له وقال القاضي أول جزء من النظر قال المقترح وهو ضعيف إذ النظر المطلوب جملة واحدة وجزء العبادة لا

ينفرد بالوجوب كركعة من الصلاة وقبل أول واجب المعرفة ويعزى للشيخ أيضا وقيل أول واجب التقليد وقال المعتزلة أول واجب الشك وقيل أول واجب النطق بالشهادتين وقيل وظيفة الوقت فمن بلغ وهو عاقل في وقت الصلاة فيقال له هذا ما تفعل قبل كل شيء وكذلك إن رأى هلال رمضان وجب عليه الصوم وكذلك أن فاجأ العدو مدينة قوم وجب عليه جهادهم ونحو ذلك قال المقترح بعد أن أبطل قولي الشك والتقليد أيضا فأما من قال إن أول واجب النظر مقدمه على المعرفة لتقدمه على المعرفة وجودا فيرد عليه أن القصد إليه متقدم عليه فقد ضاق بعد بطلان هذه المذاهب الأربعة موضع النظر ولم يبق إلا المذهبان يعني الأول القول بأن الأول القصد والقول و القول بأن الأول المعرفة قال والذي أراه أن الخلاف بينهما مرتفع إذ شرط المختلفين أن يتواردا بالنفي والإثبات على موضوع واحد وليس هذا الشرط ثابتا ها هنا بيانه أن لفظ الأولية مشترك بين أمرين أحدهما أولية الوجوب بمعنى أولية ما يتعلق به الخطاب والثاني أولية الإشتغال والأداء فإن نظرنا إلى أول واجب خطابا ومقصودا فالمعرفة و إن نظرنا إلى أول واجب إشتغالا وأداء فالقصد فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها الآخر إنتهى وإلى ما قال المقترح أشار المؤلف بقوله أصحها الأول والأخير إلى آخره وأراد بالنحرير المقترح وهو العالم المحقق فعليل من نحر العلم ومن إشتراك يتعلق بنفي ومن لابتداء الغاية أو التعليل وخطابا منصوب بعد إسقاط الخافض والأداء معطوف بحذف العاطف أي نفي التحرير الخلاف عن القولين من

جهة أو لأجل إشتراك الأولية في الخطاب والأداء على السواء أي يقال أول واجب بمعنى أول ما يشتغل به ويؤدي منها وإن سبق غيره في الخطاب فمن قال أول واجب المعرفة نظر إلى المعنى الأول ومن قال أول واجب القصد نظر إلى المعنى الثاني وأراد المؤلف بالأول والأخير قولي المعرفة والقصد وببقية الأقوال ما عداهما من الأقوال وقد ذكر بعضهم إثني عشر قولا وزيفها ما عدى الأول والأخير وأراد بالحال الوقت.

ثم الكلام بعد ذا في المعتقد	منه ما صح ومنه ما فسد
صحيحه مطابق البرهان	وقاله في حاله ضربان
ما كان منه عن دليل جملي	كفى لفرض العين في الرأي الجلي
وإنما الخطاب بالتفصيلي	على الكفاية فخذ تحصيلي
وشرف الدين على ذا قد نقل	نفي نزاع القوم فيما قد حصل
فجعل ما هو على الكفاية	معينا ذا غليط في الغاية

يعني أن المعتقد في الإيمان أي المجزوم به فيه إما أن يكون صحيحا أو فاسدا فالصحيح هو المطابق للبرهان والفاسد غير المطابق أما الفاسد غير المطابق أما الفاسد فلا يصح إيمان صاحبه كما لا يصح إيمان المتردد وأما الصحيح فما لم يستند إلى دليل فهو التقليد وقد سبق ما فيه والمستند إما إلى دليل جملي أو تفصيلي فالمستند للجملي كان لفرض العين في التحقيق إسناد العقل إلى مطلق دليل لا خصوص الدليل الجملي لكن يخرج به عن عهدة الواجب وأما المستند إلى الدليل التفصيلي فهو فرض الكفاية على أهل كل قطر يشق منه الوصول إلى غيره هذا الصواب وظاهر كلام إبن

رشد أنه مندوب كما مر وزعم بعض أنه فرض عين وهو غلط فاحش وقد حكى شرف الدين إتفاق المتكلمين على الأول وناهيك بحفظه وتحقيقه ونصه ولا نزاع بين المتكلمين أن معرفة إقامة البراهين ودفع الشكوك والشبهات من الطاغين في هذا الذين من فروض الكفايات وإنما يجب على كل مكلف معرفة عقود الإيمان بدليل ما قلت وكلام المؤلف في هذا المحل ليس فيه زيادة على ما سبق عندما نقل عن شرف الدين.

فصل وقوع القول بين إثنين لأحد الأمور أو أمرين
تحقيق حق أو بيان باطل أو غالب الظن لأمر خامل
هو الذي يعنى بلفظ الجدل

الجدل في اللغة الفتل ويقال درع مجدولة أي محكمة وللناس في تعريفه عبارات فقال الغزالي وهو مختار المؤلف المجادلة عبارة عن تفاوض و تخاوض يجري بين المتنازعين فصاعدا لتحقيق حق أو إبطال باطل أو لتغليب ظن فقوله عبارة عن تفاوض وتخاوض جنس ويدخل فيه الجدل الكلامي و الفقهي التحقيق حق والفقهي وقوله يجري بين المتنازعين فصاعدا إحتراز عن النظائر لنفسه فإنه يستدل بالفكر في مجاري العبر ويخرج به أيضا المعاونة في الفكر على سبيل الإشتوار فإن ذلك يجري بين متوافقين على المطلوب من غير نزاع قلت و عبارة المؤلف لا توفي بتعريف الغزالي لتعبيره بإثنين المتنازعين لكنه أجاد في قوله لأحد الأمور أو أمرين لأن المناظرة إن كانت في المسائل التي لا تكون إلا قطعية كالكلام والهندسة فالمجادلة لأحد أمرين تحقيق حق

أو تغليب ظن أو إبطال باطل و إن كانت في المسائل التي تكون قطعية و ظنية كالفقه و نحوه فالمناظرة لأحد الأمور تحقيق حق أو تغليب ظن أو إبطال باطل فالمستدل يثبت علما أو ظنا والمعترض يبطل ذلك قوله تحقيق حق أو بيان باطل البيت تحقيق بالخفض بدل من الأمور أو بالرفع خبر مبتدأ محذوف والحامل الخفي المستتر وهو كناية عما وقع فيه النزاع وذاك المشروع صحيح العمل.

نص الكتاب جاء بالأمر به	وامتثل الرسول في مطلبه
قصاص الأنبياء في المجادلة	فيه أتت فصحة المقاولة
وهي المناظرة في المطالب	ثمرتها من أشرف المكاسب
كالميز للحق من الأديان	بواضح الدليل والبرهان
فهي جهاد في ظهور الدين	وما يكون منسه باليقين
مضى عليه عمل الأوائل	مع الأواخر من الأفاضل

قصد بهذه الأبيات بيان مشروعية المناظرة وبيان فضلها ودليل مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فأيات عديدة منها ما حكاه الله تعالى مناظرة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كقصة نوح عليه السلام مازال يناظر قومه حتى قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا وقد تقدم كثير من إحتجاجات إبراهيم عليه السلام وقال تعالى لنبيه محمد ﷺ و جادلهم بالتي هي أحسن و الأيات في هذا المعنى كثيرة و في الحديث الصحيح عنه ﷺ قال تحاج آدم وموسى فقال موسى إلى آخر الحديث ومنه ما صح عند ﷺ في حديث لا عدوى من

قوله فمن أعدى الأول وغير ذلك من الأحاديث وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاث عشرة سنة يدعوهم إلى الله ويحتج لوحدانيته تعالى وصحة رسالته ﷺ بالبراهين الساطعة والأيات الواضحة ويقرعهم ويوبخهم ويتلوا عليهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ومضى على ذلك المسلف وانتشر ذلك منهم ومن الخلف بعدهم إلى هلم جرا قوله فيه أتت فصحت المقاولة أي في الكتاب وفي بعض النسخ المناضلة بدل المقاولة وهما كناية من المجادلة وأصل المناضلة المرامات بالسهام قوله ثمرتها من أشرف المكاسب إلى آخرة هو بيان لفضل المناظرة لما تثمره من الفائدة العظيمة وثمرتها بتسكين الميم اضطرارا والحق من الأديان الإسلام والواو ومن قوله وما يكون بمعنى أو ضمير منه يعود على الدين وباليقين وصف لجهاد أي فالمناظرة في ظهور الدين أو ما يكون من الدين جهاد ثابت باليقين وحاصله أن المناظرة إن كانت لدين الإسلام وبيان حجته وإبطال ما عاداه أو ما كان من الدين و أصوله بسبب كالعقائد والتفسير والفقه وأصوله والنحو وشبه ذلك فهي محمودة وإلا فهي مذمومة .

قد نقل الاجماع في الجـواز   عـدم الامتناع بامتيـاز
في الندب والمباح والوجوب   بمقتضى مصلحة المطلوب
وقد تكون لابتغاء المعرفة   عند ظهور الشبه المختلفة
مباحها القصد إلى التمرين   في طرق النظر للتبيين
محرم الجدال والمكـروه   ما للمفاسد لـه وجـوه
كمثل إظهار مباطـن علا   وإخماد لما قد انجـلا

قد سبق نقله الإجماع على جواز المناظرة في الجملة ثم الجواز بمعنى عدم الإمتناع الشامل للإجابة والندب والوجوب وقد يعرض لها التحريم والكراهة قال بعضهم والقول الجامع في ذلك أن استلزم مفسدة فهو المزحوم الممنوع شرعا وإن لم يستلزم مفسدة فإما أن يستلزم مصلحة أو لم يستلزم شيئا فإن لم يستلزم فهو المباح وتركه أولى وإن إستلزم مصلحة فهو مندوب إليه وتارة يجب في بعض الأحيان وذلك بحسب الأشخاص والأزمان قوله عدم الإمتناع بامتياز عدم بالخفض وبدل من الجواز أو عطف بيان له أو بالرفع خبر لمبتدأ محذوف أي هو الجواز المجمع عليه عدم الإمتناع لا خصوص الإباحة وإن كان قد يطلق عليها وبامتياز حال مؤكدة يتعلق بكون خاص محذوف تقديره موصوفا بامتياز عن غيره في الندب والإباحة و الوجوب أي في صدقه على الثلاثة بمعنى أنه للقدر المشترك بينهما قوله لمقتضى مصلحة المطلوب متنازع فيه بين الثلاثة قبله و المطلوب هو الجدل أي مندوب لمقتضى المصلحة ومباح لذلك وواجب لذلك يعني أنه يختلف حكمه باختلاف المصلحة فقد تتأكد وتسند الحاجة إليه فيجب أن يندب وقد لا كالتمرين مثلا فيباح قوله وقد تكون لإبتغاء المعرفة البيت أي وقد تكون المناظرة والشبه جميع شبهة وهي ما اشتبه على الناظر أمره فاعتقده دليلا وليس بدليل قوله محرم الجدال والمكروه البيت يشير به إلى ما مر عن بعضهم أن الوجوب والندب تابعان للمصلحة والتحريم والكراهة تابعان للمفسدة فإن قويت المفسدة حرم وإلا كره وهذا بحسب ما استقرئ من أحكام الشرع لا أنه من حكم العقل كما تقوله المعتزلة قوله كمثل إظهار الباطل على حق البيت هو مثال للمحرم.

فصل شروط الجدال المعتبر	أولها ضبط قوانين النظر
وعلم ما فيه الجدال يقع	وما إليه من علوم يرجع
والصون والصدق من الكمال	في القول والفعل بكل حال
وترك ما ينكر في المحاجبة	من عبث وشعب الملاججة
ورفع صوت سيما في المسجد	كذا التحرك وإبراز اليد

للمناظرة شروط جواز وشروط كمال وآداب وفوائد فشروط جوازها خمسة أولها ضبط قوانين النظر من كيفية إيراد الأسئلة والأجوبة والإعتراضات وكيفية ترتيبها وغير ذلك مما يتعلق بها وذلك مقرر في كتب من الجدل الثاني أن يكون كل من المتناظرين عالما بالمسألة التي يتناظر المتناظر فيها وبما يتعلق بها من العلوم الثالث أن يصون كل منهما كلامه عن الفحش والخطا على صاحبه الرابع الصدق فيما ينسبه لنفسه أو لغيره وكذا أفعاله وأحواله تكون مطابقة لأقواله واعتقاداته الخامس السكينة والوقار والإحتراز عما ينكر في المناظرة من عبث بلحيته أو يده أو غيرهما و لجاج ورفع صوت بينهما إذا كانا بالمسجد قلت وفي عد الخامس ما عدا اللجج من الشروط نظر والظاهر عده من الأداب إذا يجب وإنما يندب فقط ولذا عده غير المؤلف من الأداب قوله شروط للجدال المعتبر وهو المشروع الجائز ويحتمل أن يكون شروط مبتدا والخبر جملة أولها إلى أخره قوله وما إليه من علوم فاعل يرجع عائد على ما فيه الجدال أي وثانيها علم ما يرجع اليه ما وقع فيه الجدال من العلوم أي يؤول إليه و يتوقف عليه قوله والصون أي وثالثها الصون قوله والصدق من الكمال البيت أي و رابعها الصدق في الأقوال

والأفعال ومن الكمال حال مؤكدة للصدق ويعني أنه في نفسه وصف كمال لأنه كمال هنا على معنى أنه ليس بشرط في الجواز قوله وترك ما ينكر في المحاججة البيت أي و خامسها ترك وفك الإدغام في المحاججة و الملاججة لضرورة الوزن وشغب مقطوف على عبث والشغب تهيج الشر و الملاججة مفاعلة من اللجاج وهو التمادي في الخصومة والمراد هنا و الله أعلم التمادي على المخالفة بعد ظهور الحق وقد قال بعضهم اللجاج التمادي في الأمر وإن كان باطلا وإضافة الشغب إلى الملاججة إضافة مسبب إلى سببه أي الشغب المسبب عن اللجاج وهذا في الحقيقة حث على ترك اللجاج ويحتمل أن يكون الإضافة للبيان أي الشغب الذي هو الملاججة قوله ورفع صوت سيما في المسجد هو بالخفض عطف على عبث ورفع الصوت بالعلم إن كان في حال المناظرة مظاهر كلامهم الإتفاق على الكراهة وأن المطلوب الإعتدال عما ينشأ عن الرفع من المفاسد وإن كان في غير حال المناظرة فمذهب مالك كراهة رفع الصوت خارج المسجد وتقوى الكراهة في المسجد لأن رفع الصوت فيه بغير العلم مكروه فإذا رفع الصوت في المسجد حصلت الكراهة من وجهين ولهذا غيابه المؤلف ومذهب محمد بن مسلمة ومثله عن أبي حنيفة جواز رفع الصوت في غير المسجد بالعلم.

فصل وللجدال و المناظرة جملة آداب وفي المذاكرة
منها الذي يكون في السؤال وفي الجواب ثم رعي الحال
ففي السؤال ضبطه تحسينه وفي الجواب طبقه تبيينه

توفية الحقوق للخصوم من اعتبار الحال باللزوم
كذا إتباع الحق بالإنصاف ترك التكلف و الاعتساف

يعني أن آداب المناظرة ثلاثة ما يطلب في السؤال وما يطلب في الجواب وما يطلب من مرعات حال الخصم فالأدب المطلوب في السؤال ضبطه أي يضبطه السائل ويحققه وأن يحسنه و يزينه بتبيينه و ايضاحه غير مشتمل على تعقيد ولا لفظ غريب ولا لحن فاحش والمطلوب في الجواب مطابقته للسؤال وإيضاحه وتبيينه كما في السؤال والمطلوب في الثالث توفية الخصم حقه وأن ترضى لنفسك ما ترضاه له قوله وفي المذاكرة أي مطلب ذلك الأداب في المذكراة وهي أن يتوافق على المطلوب من غير نزاع ويتعاونا فيه وقوله توفية الحقوق للخصوم البيتين توفية مبتدأ خبره من اعتبار الحال وباللزوم خبر ثان أي توفية الخصوم حقوقهم وإنزالهم منازلهم كائن أو ناشئ من اعتبار الحال وواجب على الإنسان كما يجب عليه إتباع الحق إذا كان مع الخصم وأن ينصف ولا يجحد الحق لأنه كناشد ضالة لا يبالي أين وجدها وكذا يجب عليه أن لا يرتكب الوجوه المتكلفة الخارجة عن القوانين لأن ذاك منشاة التعصب والحيدة عن الحق فمن الداخلة على إعتبار للتبعيض أو لا إبتداء الغاية و الإعتساف الأخذ على غير الطريق.

فصل فوائد الجدال خمس إيضاح حق ليس فيه لبس
ابطال شبهة ورد المخطي إلى الصواب رد ضال تعطي
إخراج زائغ عن إعتقاد إلى صحيح العقد باستنادة

قال القاضي عبد الوهاب رحمه الله فوائد المناظرة خمس إيضاح الحق وإبطال الشبهة ورد المخطي إلى الصواب والضال إلى الرشاد والزائغ إلى صحة الإعتقاد مع الذهاب إلى التعلم وطلب التحقيق قوله ليس فيه لبس اللبس بفتح اللام والخلط أي ليس فيه خلط حق بباطل بمعنى أنه مخلص مصفى مما يكدره قوله رد ضال تعطي إخراج زائغ عن اعتقاده البيت يحتمل أن يكون مفعول تعطي رد ضال وإخراج زائغ معطوف عليه أي تعطي المناظرة وتفيد رد الضال عن ضلاله إلى الرشاد وإخراج الزائغ عن إعتقاده إلى صحيح العقد كونه مصحوبا بالإستناد إلى الدليل والضال الكافر والرشاد الإسلام والزائغ المبتدع أن يكون إخراج زائغ ورد ضال مرفوع بالعطف على ما قبله.

كمالها من كامل ذي ملكـــــه   ينفذ في كل طريق سلكـــــه
مستعملا محـــــاس الأنظار   بحسن تعبيـر و الاعتبـــار
يقصد وجه الله لا ســــواه   أفلح من أعطى له تقـــواه

هذه شروط كمال المناظرة أي كمال المناظرة أن تقع من عالم كامل برسوخه في العلم وتفقيهه فيه لأن العلوم مشتبكة متعلق بعضها ببعض فيكون أعون على حصول فوائد المناظرة وأرجى له ومناظرة غير الراسخ في العلم قد تؤدي إلى مفسدة لاسيما إن ناظر بدعيا فقد يفحمه البدعي لما يورد عليه من الشبه التي يعجز عن إبطالها فيرتاب لذالك العوام وتزلزل عقيدتهم قوله ذي ملكة البيت هو تفسير للكامل والملكة

كيفية راسخة في النفس فهي إشارة إلى الرسوخ في العلم حتى يصير بمنزلة سجاياه قوله بحسن تعبير و الإعتبار هو متعلق بمستعمل والباء للسببية أو للآلة مجازا وكنى بحسن التعبير عن فصاحته وحسن إيراده وبحسن الإعتبار عن صفاء ذهنه وخلوص فكره وأصل الإعتبار قياس شيء بشيء كأنه يعبر عن المقيس عليه إلى المقيس فحاصل شروط الكمال في العلم والفصاحة في العبارة و ما احتوى عليه البيت الأخير ليس من شروط الكمال بل من شروط الجواز وختم به المؤلف إشارة إلى أنه الأصل المعتمد الذي أنى وجد حصل من المناظرة كل خير و أنتجت كل فضيلة وإن لم يحصل فلا عبرة بحصول سائر الشروط.

الباب الثالث

في حد العلم وقسمته ورسم العقل
وذكر محله وتقسيم المعلومات

هذا الباب كالتتميم لما قبله لأن العلم هو نتيجة المعرف والدليل والعقل راجع إلى العلم إذ هو نفس العلم أو منشاه.

فصل وحد العلم للمنتبه صفة أوجبت لمن قامت به
تمييزه بلا احتمال الضد فيدخل الإدراك في ذا الحد
كقول الأشعري فيه إن يرد خروجه في المعنوية يزد
فيخرج الثابت للنفوس بمشعر أو باطن المحسوس
هذا الذي جرى به التعريف هو الصحيح ماله تزييف

أختلف في تحديد العلم فقيل يحد وقيل لا يحد و افترق أصحاب القول الثاني على فرقتين فقال الإمام والغزالي ذلك لعسر الإطلاع على ذاتياته وإنما يدرك بالقسمة والمثال وقد تقدم في المعرف وإلى طريق القسمة أشار ابن الحاجب بقوله واعلم أن ما عنه الذكر الحكمي إلى أخره وقال الفخر لا يحد لأنه ضروري واستدل على ذلك بما هو مذكور في الشرح وعلى أنه حد فلهم فيه حدود كثيرة أكثرها معلول واضح الحدود كما قال ابن الحاجب صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فيدخل التصور إذ لا نقيض له والتصديق اليقيني إذ له نقيض ولا يحتمله فقوله صفة كالجنس وقوله توجب تميزا يخرج القدرة والإرادة ونحوهما وأورد الفصل والخاصة كالناطق والضاحك الإنسان فإنهما يوجبان تميز الشيء في نفسه ويوجب حصولهما عند النفس تميز الشيء عن غيره لكن ذلك ليس يعلم واجب بأن معنى الحد توجب لمن قامت به أي تميز الأشياء قوله لا يحتمل النقيض يخرج الإعتقاد والظن والشك

والوهم فتدخل العلوم المستفادة من الحس الظاهر والباطن فإنها علوم عند الشيخ الأشعري على أحد قوليه فإن إدراك الحواس يوجب إدراك النفس وإدراك النفس يوجب التصديق ومن لا يراها علوما لاحتمالها النقيض إذ الحس قد يدرك الشيء على غير ما هو عليه يزيد في الحد في الأمور المعنوية لأن العلم عندهم الصورة الكلية الحاصلة في العقد وتميز الحواس في الأمور العينية الخارجية قوله أو يرد خروجه في المعنوية يزد في المعنوية نائب عن فاعل يزد قصد لفظه وقدمه المؤلف على فعله وهو مذهب كوفي إذ يجيزون تقديم الفاعل ويستدلون بقول الشاعر :

ما للجمال مشيها وئيدا	والبصريون يؤولون ذلك
فصل قسم العلم بالتحقيق	إلى التصور إلى التصديق
كلاهما ضرورة ومطلوب	يحصل بالنظر يسمى المكسوب
ضروري التصديق والتصور	هو الذي يثبت دون النظر
والنظري منهما على النظر	موقف و بالضروري يعتبر
يكون بالتعريف و الدليل	كما تقدم على التفصيل

العلم هو حصول صورة الشيء في العقل ينقسم إلى تصور وتصديق وتقدم معرفتهما وكلاهما ضروري ومطلوب ويسمى نظريا وكسبيا والأصل في الكسبي ما تعلقت به القدرة الحادثة والكسب والنظر متلازمان عادة ولهذا يسمى أحدهما باسم الآخر وهل يجوز خلق علم وخلق قدرة عليه من غير قولان والصحيح الجواز وأطلق المؤلف الضروري على غير المطلوب أعم من كونه حسيا أو بدهيا

وبعضهم يخصه بالأول وسينبه المؤلف على هذا الإصطلاح وعرف المؤلف النظري بأنه الموقف حصوله على نظر وكسب وهو في التصور النظري أعم من المركب والبسيط لجواز أن يكون البسيط مطلوب بالرسم غير معلوم بالضرورة وفسر الضروري بأنه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو أيضا أعم من ألا يتقدمه تصور يتوقف عليه أو يتقدمه لجواز أن يكون تصور ضروري يتوقف على تصور مفرداته الغنية على الإكتساب بخلاف تفسير ابن الحاجب للضروري بأنه الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه فإنه يبطل عكسه بما ذكرنا وكذا تفسيره النظري بأنه الذي يتقدمه تصور يتوقف عليه يبطل طرده بما بطل به عكس الأول فكان تعريف المؤلف أصح والله أعلم قوله ضروري التصديق والتصور هو بتخفيف ياء النسب للوزن وكذا قوله وبالضروري يعتبر إلا أن الأولى مضمومة والثانية ساكنة قوله يكون بالتعريف والدليل أي يكون النظر والتعريف راجع إلى التصور والدليل للتصديق وقد سبق ذلك.

من الضروري يستفاد النظـــري	لا بالعكس في الصحيح والمعتبر
مثل الضروري من ضروري فقـد	جورة القاضي عليه يعتمـــد

قال سيف الدين الآمدي لا نعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا إلى علم ضروري أو إلى علم نظري مستند بالأخرة علم ضروري وإنما الخلاف في جواز استناد العلم الضروري إلى النظري فقد اختلف أصحابنا

فمنهم من جوزه اعتمادا منه على أن العلم باستحالة الجمع بين الضدين ضروري والتضاد لا يكون إلا بين الأعراض والعلم بوجود الأعراض نظري لا ضروري فالعلم باستحالة اجتماع الأضداد ضروري وهو مستند إلى العلم بوجود الأضداد وهو نظري ولهذا فإن من لم يعلم وجود الأضداد لا يحكم باستحالة إجتماعها وأنكره الآخرون من حيث أن العلم الضروري لا خلو للنفس عنه خلاف النظري فإنه لا يمتنع الخلو عنه بتقديم عدم النظر فلو كان العلم الضروري مستندا إلى العلم النظري لأفضى إلى جواز خلو النفس عن الأصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال وإما أنه هل يجوز إسناد العلم الضروري إلى الضروري فقد اختلف فيه أصحابنا فجوزه القاضي أبو بكر محتجا عليه بأن العلم الضروري بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم متوقف على العلم بنفس العالم وعلم المرء به بنفسه ضروري وأنكره آخرون اعتقادا منهم على أن الضروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله لخرج عنه كونه ضروريا والحق أنه إن قيل بأن الضروري يكون بعد معرفة مفردات القضية متوقفا على أمر يتضمنه فهو غير ضروري فالحق ما قاله الثقاة وإن أريد به ما يلازمه على وجه لا يكون متضمنا له فالحق ما قاله القاضي إنتهى و به تبين كلام المؤلف قوله من الضروري يستفاد النظري ويحتمل أن يكون تقديم المعمول للوزن لا للحصر فلانيا في أن يستفاد النظري من النظري كما يستفاد من الضروري وخص الضروري بالذكر ليبنى عليه ما بعده ويحتمل أن يكون التقديم للحصر بناء على أنه لما كان النظري المستفاد منه يرجع بالآخرة إلى الضروري صار المستفاد منه بالحقيقة هو الضروري إلا أن الإستفادة تكون تارة بلا واسطة و أضرابها ويؤيد هذا الإحتمال لقوله قبل و بالضروري يعتبر.

ولا يصح أن يكون كلـــــــه	ضـرورة أو نظرا وأصلـــــــه
لو صح الأول لما فقدنـــــــا	والثاني لو كان لمـــا وجدنـا
لزوم الأولى ظاهر والثانيــــة	بالدور وتسلسل ذي قضيــــة
بطلان لازميهما ضـــــــرورة	صحت بذاك القسمة المذكورة

إذا عرفت معنى الضروري والنظري في التصور والتصديق فنقول ليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق ضروريا أي بديهيا فإنه لو كان جميع التصورات والتصديقات بديهيا لما كان شيء من الأشياء مجهولا لنا وهو باطل هذا إستدلال المؤلف ومثله للكاتبي واعترضه القطب بما ذكرناه في الشرح وليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا فإنه لو كان جميع التصورات والتصديقات نظريا يلزم الدور أو التسلسل والدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو بمراتب والتسلسل ترتيب أمور غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأنه على ذلك التقدير إذا حاولنا تحصيل شيء منها فلابد وأن يكون بعلم آخر وكذالك العلم الأخر نظريا فيكون حصوله بعلم آخر و هلم جرا فإما أن تذهب سلسلة الإكتساب وإلى غير النهاية وهو التسلسل أو تعود فيلزم الدور وإما بطلان اللازم فلأن الدوريفضي كأن يكون الشيء حاصلا قبل حصوله والتسلسل الى توقف العلم المطلوب على ما لا نهاية له وهو محال والوقوف على المحال محال هذا تقرير القطب لكلام الكاتبي وسنحل كلام المؤلف ونوضحه قوله وأصله أي أصل هذا المدعي أي دليله وهو مبتدأ وخبره

البيت الذي اثره وقوله لو صح الأول أي المذكور أولا وهو أن يكون العلم كله ضرورة قوله والثاني أي المذكور ثانيا وهو أن يكون العلم كله نظريا قوله لما وجدنا أي لما علمنا شيئا وكذا يقدر ومفعول فقدنا وحذفه للتعجيم مع الإختصار قوله لزوم الأول ظاهر أي لزوم الشرطية الأولى وهي قوله لو صح الأول لما فقدنا وفي استظهاره للزومها مع ظهور اعتراض القطب لها وتسليمه درك لا يخفي قوله والثانية البيت أي وبيان لزوم الشرطية الثانية وهي قوله والثاني لو كان لما وجدنا أي علمنا شيئا ما على تقدير كون العلم كله نظريا يفضي بالدور أو التسلسل أي يؤدي إلى أحدهما وكل منهما محال والوقوف على المحال محال فجاء من هذا أنه لو كانت العلوم كلها نظرية لزم ألا نعلم شيئا وذي ونعت للثانية أو مبتدأ ثان وقاضية خبر و به يتعلق حرف الجر قوله بطلان لازيمها ضرورة أي لازم الشرطية الأولى وهو ما فقدنا شيأ بمعنى ألا يكون شيء من الأشياء معلوما لنا وبطلان كل من هاذين اللازمين معلوم بالضرورة لأنا نعلم بالضرورة جهلنا أشياء وعلما أشياء أخرى قوله صحت بذاك القسمة المذكورة أي إذا بطل كل من اللازمين بطل كل من الملزومين بطل فصحت القسمة السابقة في العلم وهي أن منه ما هو نظري.

فانقسم الحادث للضروري	ونظري وإلى البديهي
فرسم ذا هو الذي لا يمكن	دفعه لا بمشعر يقترن
إن يقترن بأحد المشاعر	فهو الضروري وذاك ظاهر
أصل الضروريات علم الحس	من باطن وبالحواس الخمس

فالأول الموجود عند النفس   و الثاني مجتمع ما في الرأس
من سمعه بصره و الشم   واللمس من ذاك وذوق الطعم
فستة أقسامها المعتبرة   وهي التي ذكرتها مفسرة

العلم بالحادث هو الذي ينقسم إلى ضروري وبديهي ونظري وهو اصطلاح إمام الحرمين وجماعة فالضروري هو العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه مع اقترانه بالحس الباطن المسمى بالوجدان أو إحدى الحواس الخمس والبديهي هو العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه ولا يقترن شيء من الحواس كالعلم بأن الواحد نصف الإثنين وأن لكل أعظم من جزئه والنظري ما تقدمه نظر وأما القديم فلا يوصف بأحد من الثلاثة أما النظري فلحدوثه وأما الضروري فالإيهامه ما يستحيل إذ قد يراد به ما قارنه ضرر كعلم الإنسان جوعه و أكله فيمتنع الإطلاق لإيهامه هذا المعنى المستحيل وأما البديهي فلأنه يشعر بالحدوث إذ يقال بده النفس الأمر إذا أتاها بغتة قوله فرسم ذا هو الذي هو لا يمكن البيت الإشارة بالقريب إلى البديهي والمشعر اسم مكان من الشعور سميت به الحاسة قوله أصل الضروريات علم النفس البيت أي أصل العلوم الضروريات وجعل في الباطن إدراكا زائدا على العلم هو أحد القولين قوله فالأول الموجود عند النفس أي ما يجده الإنسان في نفسه من جوع وألم وغير ذلك بمعنى الأول هو إدراك ذلك في النفس قوله والثاني مجتمع ما في الرأس مجتمع بكسر الميم.

مما هو معدود في القطعيات	تجربة حدس والأوليات
قضية قياسها معها حصل	تواتر على شروطه اشتمل
أما التي هي من الظنيات	فالمسلمات ذي معنيات
علم الحوادث هو المعروض	لذلك...

لما قسم العلم الحادث إلى نظري وبديهي وكان البديهي يشتمل على أنواع كمل الفائدة بذكر تلك الأنواع وهي خمسة أوليات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الإثنين وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بوسط يتصوره معها كقولنا الأربعة زوج فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الإنقسام بمتساويين وتجريبيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة ترتبه مرارا كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الإتفاق كقولنا السقمونيا تسهل الصفراء و حدسيات وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجريبات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الذهن وذلك أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه من جمع يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد رسول الله ﷺ إدعى الرسالة وظهرت المعجزات على يده وهذا القسم مركب من المشاهدات وقضايا قياساتها معها وكون هذه الأقسام داخلة تحت البديهي ياتي على اصطلاح المتكلمين فيه وأما على اصطلاح المنطقيين فالأوليات والبديهيات مترادفان وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين وأما الظنيات فهي أقسام اقتصر المؤلف منها على المسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه

كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه قوله فبالمسلمات ذي معنيات الإشارة راجعة إلى التي هي من الظنيات أي بعضها هي التي تعنى بالمسلمات أي تقصد على معنى أنهم يطلقون المسلمات على بعض الظنيات فهي منها لا من القطعيات وإنما خص المسلمات بالذكر لأنها التي يحتاج إليها في هذا العلم للرد على الخصم دون سائر الظنيات كالرد على المعتزلة بقواعدهم التي أخذوها التي أخذوها من العرف واعتقدوها يقينية وعليها بنوا قاعدة التحسين والتقبيح لكونهم نقضوا القول بها في عدة مواضع كما سنقف عليه إن شاء الله تعالى قوله علم الحوات هو المعروض لذاك أي علم الحوادث هو الذي يعرض له ذلك التقسيم أما علم الباري سبحانه فيستحيل أن يكون تجريبيا أو حدسيا أو متواترا أو نحو ذلك وظاهره أنه لا يطلق على عمله أولي كما لا يطلق عليه بديهي ولم أر من نص على ذلك والله تعالى أعلم والضد له فروض.

الجهل والشك والاعتقـــاد	والظن والوهم فذي الأضـداد
تخصه ثم التي تعــــم	الموت و النسيان ثم النــوم
قد عبر الخاص تقي الديـــن	إذ هو ضد العام باليقيـــن

العلم أضداد تخصه وأضداد تعمه وغيره فالخاصة كل ما يجب إحضار العلوم بالبال كالجهل المركب وهو الإعتقاد الفاسد بخلاف البسيط لأنه عدمي فهو نقيض للعلم لا ضد و الإعتقاد الفاسد هو حقيقة الجهل عند المتكلمين و إطلاقه على البسيط مجاز و كالاعتقاد الصحيح والظن والشك والوهم والعامة ما لا يخطر معها المعلوم بالبال

كالنسيان والغفلة والغشية والنوم ونحوه هكذا قال إمام الحرمين وغيره واعترضه تقي الدين المقترح بما نصه قلت لا يتقرر لي أن للعلم ضدا خاصا فإن ما عده من الجهل والشك والظن يضاد العلم الأضداد العامة تعم بعضها أخص من بعض في باب التضاد والله أعلم قلت واعتراضه بين لأن مقتضى قولهم تخصه أنها لا تضاد غيره وما مثلوا به من الجهل والظن والشك والوهم ليس كذلك فإنها كما يضاد العلم تضاد الموت والغشية والنوم ونحوها من الأضداد العامة فإذن أضداد العلم كلها عامة وقول المقترح نعم بعضها أخص من بعض في باب التضاد يشير به إلى أن الأضداد العامة تضاد العلم و أضداده الخاصة وتزيد على ذلك بالإرادة ويختص الموت من العامة بزيادة مضادة القدرة.

والجهل ضربان مركب بسيط	فعدم العلم برسم ذا أنيط
ورسم ذاك إعتقاد باطل	والشك لا ترجيح فيه حاصل
والحكم بالراجح رسم الظن	كونه بالمرجوح و هم الذهن
وعارض الحديث يستحيل	على القديم ما له تفصيل

الجهل بالشيء ضربان بسيط وهو عدم إدراكه أصلا ومركب وهو إدراكه على خلاف هيئته في الواقع وسمي مركبا لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم والمتكلمون يطلقون الجهل حقيقة على الثاني و إطلاقه على الأول مجاز عندهم و عليه قول المؤلف أولا الضد له فروض الجهل قوله والشك إلى آخر الأقسام معناه أن الحكم غير الجازم إما راجح لرجحان المحكوم به على نقيضه وهو الظن أو مرجوح لمرجوحية المحكوم

به لنقيضه وهو الوهم أو مساو لمساوات المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر وهو الشك قوله كونه بالمرجوح يقرا بقصر الهاء للوزن قوله وعارض الحديث يستحيل البيت المراد بالعارض ما تقدم من الإعتقاد والظن والشك والوهم القديم والحديث وصفان للحكم ومعنى ماله تفضيل أي ما للحكم القديم تفضيل وتقسيم كما تقدم.

واعلم بأن قسمة الايمة — للعلم بعد حدهم تتمة
الى قديم صفة الإله — وحادث وصف لغير الله
هي بغير صفة نفسية — فلا تكون قسمة نوعية
إذ هاذي بالفصول بعد الجنس — فامتنعت بغير وصف النفس
فقدر أو حقيقة الذ رسموا — لم تختلف لما به قد قسموا
وذلك ملزوم للاشتراك — معنى يقال فية باستدراك
علم وجوبه لذاته قديم — وممكن لذاته لا يستقيم
جمعهما في الحد والتقسيم — معنى تغايرا على التعميم
واختلف العلمان بالحقيقة — وكل وصف الحق والخليقة

تقسيمهم العلم إلى القديم والحادث قسمة غير نوعية إذ القسمة النوعية هي التي تكون بالذاتيات وهي صفات النفس كتقسيم الجنس إلى أنواع أو فصول الأنواع كقولنا الحيوان ينقسم إلى ناطق وغيره واللون ينقسم إلى بياض وغيره ونحو ذلك والقدم والحدوث ليس بذاتيين للقديم والحادث إذا الحدوث إضافي لأنه سبق العدم بوجود والقدم سلب هذه الإضافة وكل من الإضافة والسلب لا يكون ذاتيا فتقسيم العلم إليهما كتقسيم الحيوان

إلى ماش وغيره والإنسان إلى أبيض وغيره وقد أشار المقترح وغيره إلى هذا قوله تتمة حال من الحد أي ذا تتمة ذا أي تام ووصفه بالتمام لكونه جامعا مانعا ولا يعني التمام المنطقي قوله فقد رأوا حقيقة الذي رسموا البيت أي فقد رأوا الأئمة حقيقة العلم لم تختلف بالقدم والحدوث حيث قسموا العلم بعد حده إلى القديم والحادث قوله وذاك ملزوم للاشتراك معنى إلى آخره الإشارة راجعة إلى جمعها في الحد ويحتمل أن تكون راجعة إلى التقسيم وهو ملزوم بواسطة بخلاف الأول وبيانه أن تقسيم العلم إلى القديم والحادث بعد الحد يقتضي أن الحد شامل مالهما وقد صرح به في الإرشاد ومن لازمه أن يكون العلم للقدر المشترك بينهما وذلك يؤدي إلى التماثل و التركيب في الواجب لذاته لأنه كان جنسيا لهما لزم التركيب وهو باطل لإستلزامه الإمكان وإن كان نوعا لزم التماثل لإتحاد المتعلق، إذ كل ما تعلق به الحادث تعلق به القديم ولا يصح لاختلافهما بالوجوب و الإمكان والمثلان لا يختلفان في الحكم العقلي فالصواب أن العلم مشترك بين القديم والحادث اشتراكا لفظيا كالعين والقرء ونحو هما وكذا كل ما يقال على القديم والحادث كالوجود والحياة والقدرة والإرادة ونحو ذلك وحينئذ يحد كل على حدته قوله يقال فيه باستدراك أي بتعقب قوله لا يستقيم جمعهما في الحد والتقسيم معنى إحترز بقوله معنى عن التقسيم لفظا كتقسيم المشترك فإنه مستقيم كقولنا العين إما ذهب أو ماء والقرء إما طهر أو حيض قوله تغايرا على التعميم أي العلم القديم والحادث متغاير إن على العموم فلا يجتمعان في حقيقة ولا يدخلان تحت جنس قال تعالى ليس كمثله شيء أي لا في ذاته ولا في صفاته.

ما لصفاته تعالى مثــــل	كذاته العقل قضى والنقـــل
فذاك الإشتراك في اللفظ فقط	كونه في المعنى لذاك قد سقــط
ذا نقل سعد الدين في الحواشي	عن الشيوخ قولهم أمــاشي
رأي شهاب الدين في القضيــة	وقوعه في صورة ذهنيـــة
قلت التواطئ لــــذاك لازم	يمنعه بالدليل الجـــازم
لو صح جا الوجوب بالإمكـــان	وعكس ذاك بين البطـــلان
إن قلت لم يمنع لذا ابن الحاجب	فجاز بين ممكن و واجــــب
كعالم ومتكلم يـــــرا	ذاك فيهما بلا منع فيهمـــا
قلت وذا زيفه العــــلامة	وزاد ما يرده الفهامـــة
فقال في الواجب من تكـــلف	لم يخل في القديم من تعسـف
قلت القديم ذاك لا ينصــف	بغير واجب بذا نزيـــف
قوله والرهون في تقريــــره	وجوب ذاك الواجب مع تحريره
جزم بالإمكان في الصفـــات	وسلب الوجوب عنها الذاتـــي
هذي المقالة كقول الفخــــر	وتلك زلة بحكم الفهـــري
وجوبها لذاتها بالتصويــــب	ياتي بيانه و نفي التركيـــب

هذا الكلام من تمام الإعتراض السابق على جمع العلم القديم والعلم الحادث في الحد فتقول إن صفات الله تعالى لا تماثل الحوادث كذاته سبحانه فإذن لا إشتراك معنى لإستلزامه التركيب أو التماثل كما سبق وما أطلق على القديم والحادث فبالاشتراك اللفظي ونسب المؤلف هذا إلى نقل سعد الدين التفتزاني في الحواشي عن الشيوخ فإن أراد حواشيه على شرح العضد لأصول ابن الحاجب فلم أظفر

بنص كلامه مع بحثي عنه في مظانه من الحواشي المذكورة ولعله أراد حواشي الكشاف قوله قولهم أي قول الشيوخ أنه لا إشتراك بين القديم و الحادث و أن القديم يخالف الحوادث مخالفة مطلقة هو الذي أتابع وقول من قال بخلاف ذلك باطل عندي قوله رأى شهاب الدين في القضية الأبيات الثلاثة أي رأي شهاب الدين القرافي في قضية ما أطلق على القديم والحادث كالعالم والمتكلم ونحوهما أن إشتراك القديم والحادث فيه واقع في صورة ذهنية لا في المعنى الخارجي لما يؤدي إليه من التماثل وقد أشار القرافي إلى هذا في كتاب القواعد والفروق ورده المؤلف بأنه يلزم عليه التواطؤ إذا الموطئ أحد أقسام الكلي وقد علمت أن الكلي ذهني لا خارجي إذ لا إشتراك في الخارجي والكلي مشترك فيه والتواطؤ لا يصح ولو صح اشتراك العلم القديم والحادث من حيث المعنى لزم وجوب وجود الحادث الممكن أو إمكان وجود القديم الواجب ضرورة تساويهما في مفهوم العلم واللازم باطل فالملزوم مثله ثم أورد سؤالا على منع إشتراك الواجب والممكن معنى وهو أن أبا عمر بن الحاجب لم يمنعه مع جلالة قدره وظهور ما لزم عليه ويظهر ذلك بجلب كلامه قال في مختصره الأصولي في مسألة وقوع المشترك واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا فيهما لأنه حقيقة فيهما وأما الثانية فلأن الموجود إن كان الذات فلا إشتراك وإن كان صفة فهي واجبة في القديم فلا إشتراك و أجيب بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم وضمير يكن عائد على المشترك أي لو لم يكن المشترك واقعا قال العلامة الشيرازي بعد تقريره لكلام إبن الحاجب وفي المثالين نظر

إذ لا فرق بينهما وبين الموجود عند المستدل لورود ما ذكر على الموجود عليهما وإذا كان كذلك فكيف يسلم كونهما مشتركين معنى ثم القول بأن العالم والمتكلم واجبان في القديم لا يخلو عن تعسف إنتهى وقال الرهوني بعد أن قرر الإستدلال وتقرير الجواب إنما نمنع بطلان التالي ونختار أنه صفة والوجوب والإمكان لا ينفيان الإشتراك المعنوي إلا إذا كانت الصفة واجبة لذاتها في القديم و ليس كذلك لإن وجوبها لذات الموصوف و لا ينافي الإمكان الذاتي والمراد بوجوبها أنها ممتنعة الزوال نظرا إلى ذات الموصوف لا إلى ذات الموجود و معنى وجوبها أن ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة و معنى إمكانها ذات الممكن من حيث هي لا تقتضيها و يجوز أن تكون صفة واحدة مشتركة بين مختلفين بالحقيقة و أحدهما يقتضي تلك الصفة لذاته فتكون واجبة والأخر لا يقتضيها فتكون ممكنة مع أن تلك الصفة مشتركة من حيث المعنى كالعالم والمتكلم إشترك فيهما القديم والحادث من حيث المعنى مع كونه واجبا في القديم ممكنا في الحادث فعين ما ذكرنا وتنافي اللازم لا يستلزم أن يكون بين الملزومات قدر مشترك لجواز أن يكون مشككا كما هنا قوله قلت وقد زيفه العلامة هو جواب من المؤلف عما قاله إبن الحاجب بما أشار إليه العلامة بقوله وفي المثالين نظر إلى آخره وحاصله أن مستنده في أن المتواطئ قد تختلف أفراده بالوجوب والإمكان وهو العالم والمتكلم غير مسلم وأنه من جملة محل النزاع فلا يصح جعله مستندا قوله وزاد ما يرده الفهامة فقال في الواجب من تكلف البيت هو إشارة إلى قوله ثم القول بأن العالم والمتكلم واجبان لا يخلو من تعسف

وهذا إشارة وميل إلى القول بإمكان الصفات من حيث ذاتها وقد صرح به الرهوني في الكلام المتقدم ومن الفخر أخذ الجميع فإنها مقالة لم يسبق إليها وسياتي بيان بطلانها في الفصل الذي عقده المؤلف لذلك وتقدير كلام المؤلف فقال في ثبوت الوصف الواجب لذاته تكلف لم يخل عن تعسف أي أخذ على غير الطريق فمن الداخلة على تكلف زائدة في الإثبات وأجازه الأخفش وجملة لم يخل من تعسف صفة لتكلف ويحتمل أن يتعلق من تكلف لبخيل ومن تعسف منه وفي القديم بدل من الواجب أو يتعلق بثبوت المقدر في ثبوت الوصف الواجب في ذات القديم والفهامة القوى الفهم جدا إذ فيه مقتضيات للمبالغة الوزن والهاء قوله قلت القديم ذات لا يتصف بغير واجب أي بغير واجب لذاته وهو الممكن لأن إمكان الوصف ملزوم لإمكان الموصوف، ولحدوثهما كما سياتي قوله بذا نرد قوله أي بما ثبت بالرهان من أن القديم لا يتصف بغير واجب لذاته نرد قول العلامة قوله والرهون في تقريره وجوب ذا الواجب مع تحريره جزم بالإمكان في الصفات البيت الرهون مبتدأ وخبره جزم أي و الرهوني جزم بالإمكان في الصفات وأنها إنما وحيث بوجوب الذات في حال تقريره وجوب ذا الواجب والإشارة راجعة إلى الوصف المتقدم في كلام إبن الحاجب قوله مع تحريره يريد أنه زل في هذا المحل وإن كان من شأنه تحرير المسائل وتحقيقها ولاشك أنه من محققي شراح أصول إبن الحاجب لكن الجواد قد يكبوا و الصارم قد ينبوا والنار قد تخبوا قوله وتلك زلة بحكم الفهري أي قول الفخر بإمكان الصفات هو زلة منه ونعوذ بالله من زلة العالم إذ هو مستلزم حدوثها أو القول

بالإيجاب الذاتي وكلاهما براحل عن مذهب أهل السنة والفهري هو شرف الدين ابن التلمساني رحمه الله يعني أنه حكم بزلة الفخر في هذه المقالة قوله ونفي التركيب أي وياتي بيان نفي التركيب ذكره لأنه الحامل للفخر على القول بإمكان الصفات والفلاسفة على نفيها.

ان قبل نفي الاشتراك المعنوي ... ينفي قياسا ثابتا وهو قوي

من شاهد بجامع في المحدثات ... ثبوته ينتج إثبات الصفات

قلنا وذا مشترك الإلزام ... إذ يقتضي تماثل الأحكام

والمثل للصفات مستحيل ... كما تقدم فلا مثيل

ولا نسلم انحصار ماذكر ... في الدليل غيره قد اعتبر

بحالة نفسية جمع لا القياس ... لذا شهاب الدين من غير التباس

قلت وذا على ثبوت الحسال ... ونفيها ردا لذا المقال

يصح بالوجه والاعتبار ... قد لاح في ذا الفرق بالأنظار

أي إن قبل نفي الإشتراك المعنوي بين علم الله وعلمنا مثلا يلزم منه بطلان قياس الغائب على الشاهد كيف وأهل السنة إستدلوا به على إثبات الصفات فإذن القول بالإشتراك يؤدي إلى عدم تحقق ثبوت الصفات فإن القول بالاشتراك يؤدي إلى عدم تحقق ثبوت الصفات وهو عندكم باطل فيكون نفي الإشتراك باطلا وبيان أن القياس موقوف على الإشتراك أن الجمع بالعلة مثلا هو أن يقال قد ثبتت العالمية في الشاهد معللة بالعلم وقد ثبتت العالمية في الغائب فيلزم ثبوت العلم لإستحالة المعلول بدون علة وهذا مبني على الإشتراك أي على تقدير عدم تحققه

يصير نسبة علم الله تعالى إلى علمنا كنسبة العلم إلى القدرة مثلا وكما لا يلزم من ثبوت العالمية معللة بالعلم أن تكون القادرية كذلك فكذا لا يلزم من تعليل عالمية الشاهد بالعلم تعليل عالمية الغائب به ومثل هذا جار في سائر الجوامع قال القرافي أثناء كلامه على هذا المعنى وقد أورد بعض الفضلاء منزل السؤال فقال إن كان القياس صحيحا لمعنى مشترك بين الشاهد والغائب فقد وقعت المشابهة بين صفات الله تعالى وبين صفات البشر والله سبحانه لا تشبه ذاته ذاتا ولا صفة من صفاته صفة من صفات غيره ليس كمثله شيء وهو السميع البصير والسلب الذي في هذه الآية عام في الذات والصفات وإن لم يكن القياس صحيحا تعذ وإثبات الصفات فإن مستندها قياس الغائب على الشاهد صح من الفروق وأجاب عنه المؤلف بجوابين أحدهما الجواب بالمعارضة والآخر الجواب بالتحقيق وبيان الأول أن يقال إن كان يلزمنا من نفي الإشتراك نفي القياس فكذا أنتم يلزمكم من ثبوت الإشتراك ثبوت المماثلة بين العالميتين مثلا هو باطل لما قدمنا فقد ألزمناكم مثل ما ألزمتمونا أو أشد فلا يكون قولكم بأولى من قولنا وخص المؤلف التماثل بالأحكام لإتفاق أهل السنة والمعتزلة عليها وإلا فالتماثل لازم في الأحكام وفي المعاني عند القائل بها والجواب المحقق ما أشار له بقوله و لا نسلم انحصار ما ذكر في ذا الدليل أي قولكم نفي الإشتراك يؤدي إلى بطلان القياس سلمناه وقولكم وبطلان القياس يؤدي إلى نفي الصفات لا نسلمه إذ لا يلزم ذلك إلا لو لم يكن طريقا لإثبات الصفات غير القياس كيف وله أدلة أخرى كما يلزم على نفي الصفات من انقلاب الحقائق وهو أن

تكون الذات قدره إرادة علما إلى آخرها و سياتي بيانه وإلى هذا أشار المؤلف بقوله وغيره قد اعتبر أي غير هذا الدليل وهو قياس الغائب على الشاهد قد اعتبر في إثبات الصفات قوله بحالة نفسية جمع القياس البيت شهاب الدين هو القرافي وأشار بهذا إلى جواب القرافي عن السؤال الأول والذي حكاه عن بعض الفضلاء ونصه والجواب عن هذا السؤال أن السلب في المثلية لمستفاد من الآية صحيح والقياس أيضا صحيح ووجه الجمع بينهما أن المعاني لها صفات نفسية تقع الشركة فيها بما يقع القياس وتلك الصفات النفسية حكم لذلك المعنى وحال من أحواله النفسية وهي حالة غير معللة بذلك كما تقول كون السواد سوادا وكون البياض بياضا حالة للسواد والبياض ومن حالة غير معللة وهذه الحال لا موجودة ولا معدومة فليس خصوص السواد الذي امتاز به عن جميع الأعراض صفة وجودية قائمة بالسواد بل السواد في نفسه بسيط لا تركيب فيه وحقيقة واحدة في الخارج ليس لها صفة بل يوصف بها ولا توصف هي بصفة وجودية حقيقة تقوم وكذلك القول في بقية المعاني وكذلك كون العلم صفة نفسية وحالة له ليس صفة موجودة في الخارج قائمة بالعلم فالقياس واقع بهذه الحالة النفسية والحكم النفسي ليس بصفة وجودية وكذ لك القول في الإرادة والحياة وغيرهما من بقية الصفات وإذا كان القياس إنما هو باعتبار أمر مشترك بين الشاهد والغائب هو حكم نفسي وحالة ذاتية لا صفة موجودة في الخارج فالسلب الذي في الآية معناه أن المثلية منبتية بين الذات و جميع الذوات وكل صفة له تعالى بين جميع المخلوقات في أمر وجودي فأنه

لا صفة وجودية مشتركة بين الله تعالى وبين خلقه البتة بل الشركة إنما وقعت في أمور ليست موجودة في الخارج كالأحوال والأحكام والنسب و الإضافات أما في صفة وجودية فلا فهذا وجه قياس الغائب على الشاهد هذا وبين نفي المشابهة إنتهى قوله قلت وذا على ثبوت الحال البيتين يعني أن ما قاله القرافي من أن الجمع بين الغائب والشاهد بالصفة النفسية مبني على القول بثبوت الحال إذ صفات النفس من الأحوال وأما على القول بنفيها والإشتراك فيه فلا يصح ما قال نعم يصح أيضا على القول بثبوت الوجه والإعتبار وأن اللوبية مثلا أمر مشترك في الذهن بين البياض والسواد و لا ثبوت لها في الخارج والقائل بالحال يثبتها في الخارج وإن لم تكن موجودة وبالجملة فلا يصح القياس إلا على القول بثبوت أمر عام مشترك فيه أما في الخارج وهي الأحوال أو في الذهن فقط وهي الوجه و الإعتبارات.

فصل وبعض من علوم الضـــرر العقل للقاضي بنهج النظـــر

مراده علم جواز الجائـــزات والإمتناع ووجوب الواجبـــات

قلت من الممكن كون ما ذكـــر مغايرا للعقل شرط استقـــر

فالعقل والعلـم كحال البصـــر مع السراج في انتفاع المبصـــر

قد قيل نور ذاك قـــول مـــالك في قلب للتمييز في المسالـــك

وآلة التمييز قول الشافعـــي غريزة الإدراك للمحاسبـــي

وطرد رسم الشافعي يفســـد من سائر الحواس من ذا يبعـــد

كعكس رسم القاضي بالغفلـــة عن علم تقيد به فقـــد وهن

العقل لفظ مشترك بين معان يطلق بإزاء الدية وبإزاء التؤدة والسكون وبإزاء علوم تحصل بالتجربة ويطلق بإزاء الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا مستدلا فاهما للخطاب وإلا بها وقد اختلف فيه أصحابنا أهو من جنس العلوم أم لا فذهب المحاسبي رحمه الله أنه غريزة يتأتى بها درك المعقولات وليست منها وإليه ذهب الإمام في الأخير قال في البرهان لم يحم عليه من علمائنا غير المحاسبي وصار جماعة من أصحابنا منهم القاضي إلى أنه بعض علوم الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات الضرورية وجواز الجائزات الضرورية واستحالة المستحيلات الضرورية كالعلم بوجوب وصف الموجود بالقدم أو الحدوث ولجواز وقوع أمثال ما وقع من هذه الموجودات الحادثة وباستحالة وصف الموجود بالقدم والحدوث معا والحجة للقاضي أن يقال العقل إما أن يكون في محل أولا فإن كان الثاني امتنع عود حكمه إلى بعض الجواهر دون بعض مع التجانس والتماثل فيلزم أن يكون محل وذلك المحل لابد أن يكون من الجواهر لضرورة الإتصاف فهو إذن عرض وهذا العرض إما أن يماثل العلوم أولا فمن المحل أن يضادها أو يضاد شيئا منها للزوم إستحالة الإجتماع في كل ضدين ومن المحال أن لا يضادها لأنه إما أن يكون أحدهما شرطا في لأخر أو لا فإن لم يكن جاز وجود كل منهما بدون الأخر وهو محال وإن كان فلا يخل إما أن يكون العقل شرطا في العلم أو العلم شرطا في العقل فإن كان الأول جاز وجود العقل ولا علم ويلزم منه وجود عاقل شاك في وجود نفسه وهو محال وإن كان الثاني لزم وجود العلوم كلها الضرورية والإستدلالية بدون العقل وهو محال فلزم من هذا أنه من العلوم وامتنع

أن يكون من النظرية لأن النظر مشروط بالعقل وامتنع أن يكون من العلوم الضرورية لأن منها ما يتصف به من ليس بعاقل ومنها ما يخلو عنه العاقل فإن فإذن هو علم ضروري لا يخلوا عنه عاقل ولا يتصف به من ليس بعاقل وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات قال المقترح والإعتراض على أنه مخالف غير ضد والعقل شرط في العلم وقول القاضي يلزم منه جواز وجد العقل بدون العلم مسلم ولا نسلم أن ذلك محال وقوله يوجد العقل مع الشك في وجود النفس فنقول إذا عدم المشروط جاز وجود ضده و لا يتعين ذلك إلا في ضد لا يضاد الشرط فلم قال إن هذا الشك لا يضاد ويجوز وجود الشرط مع الذهول والغفلة واللازم على أصله إذا عدم الغرض من المحل وجود ضد لا عين ضد أليس الحياة شرط العلم وتجامع أضداد ماخلا الموت لما ضاد الشرط لا يجوز ثبوته في المحل عند المشروط مع ثبوت الشرط فلم أنكر ذلك هاهنا إنتهى قلت وهذان القولان أقرب ما قيل في حقيقة العقل وإلى الأول يرجع ما قال مالك وجماعة من أهل العلم أن العقل نور يميز به بين الحق والباطل وقال الشافعي إنه آلة التمييز قال صاحب المباحث العقلية وينتقض بالحواس وإليه أشار المؤلف بقوله وطرد رسم الشافعي يفسد سائر الحواس وفساد طرد الحد بمعنى كونه غير مانع قوله كعكس رسم القاضي البيت أصل هذا للمقترح ونصه وقول القاضي إن العلم بجواز الجائزات يخلوا عنه العاقل إذا استغرق في كلام بليغ عذب العبارة حسن النظم ولا يخطر بباله الجواز و الإستحالة إنتهى فقال المؤلف كعكس أي كفساد عكس رسم القاضي بالغفلة عن الجواز و الإستحالة والوجوب

وفساد عكس الحد عدم جمعه كما مر قوله من علم تقيد به أي بالعقل وهو العم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات وفي كلام المؤلف ما يشعر باختيار مذهب المحاسبي لتضعيفه قولي الشافعي والقاضي بفساد أحدهما وعكس الأخر ولعل المحاسبي أخذ من مالك قوله قلت من الممكن كون ما ذكر إشارة إلى ما أورده المقترح على القاضي من قوله و الإعتراض عليه أنه مخالف غير ضده والعقل شرط في العلم إلى آخره فضمير استقر عائد على العقل ولما كان قول المقترح بينا جزم المؤلف بإمكانه قوله فالعقل والعلم كحال البصر البيت هو مرتب على تغييرهما ولذا عطفه بالفاء وهو إشارة إلى ما قال الغزالي ونصه في خطبة الإقتضاء فمثال العقل البصر السليم عن الآفات و الأدواء ومثال القرآن الشمس المستنيرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الإهتداء إذا استغنى بأحدها عن الأخر في غمار الأغبياء فالمعرض عن العقل مكتفيا نبور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور والملاحظ بالعين العوراء على الخصوص متدل بحبل غرور.

محله القلب على المشهور للوحي وهو مذهب الجمهور
وفي الدماغ قول جل الحكما بقولهم قد قال بعض العلما

أختلف في محل العقل فأكثر المتشرعين وأقل الفلاسفة أنه القلب وأكثر الفلاسفة وأقل المتشرعين كأبي حنيفة وابن الماجشون أنه الرأس والمختار الأول قال الله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال النبي

ﷺ إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وينبني على هذا الخلاف مسألة فقهية وهي أن من شج إنسانا موضحة فذهب عقله لزم عند مالك والجمهور دية العقل وأرش الموضحة لتعدد المحل وعند أبي حنيفة وابن الماجشون دية العقل فقط لإتحاد المحل فتندرج الشجة قوله للوحي أي الكتاب والسنة قال تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو وحي يوحى.

فصل وقد قسمت المعلومـــــات	للعقلاني في قسمها تقسيمـــات
نذكر منها ما للأشعريــــــــة	ما طرق غيرهم لنا مرضيـــــة
والحال من أثبتها أو نفـاهـــا	يختلف القسم بمقتضاهــــا
فقسمة المعلوم عنـــد النـــافي	تلك على قسمين بالتنـــافي
محقق، خارج موجـــــــود	نقيضه، المعدوم ذا مفقـــود
وثلث القسمة من رد الحـــال	ثابتة واسطة فقــــــد قال
ما ذاك موجود ولا معـــدوم	يصدق فيه ثابت معلـــــوم
وهو من الصفات للموجـــودات	ليس من الموجود والمعدومـــات
و الحال ضربان فعلى و مـــــا	قابله النفسي ذاك فاعلمـــا

للعقلاء في تقسيم المعلوم طرق خمسة تقسيم ما في الحال من الأشعرية وتقسيم ما في الحال من المعتزلة وتقسيم مثبتها منهم وتقسيم الحكما قال في الطوالع المعلوم إما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال المتحقق إن تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وإن تحقق باعتبار غيره

فهو الحال كالأجناس والفصول وحدوا الحال بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقال أكثر المعتزلة المعدوم و إن تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وإن لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت إن كان له كون في الأعيان ان فهو الموجود وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت أهم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي وزاد مثلث الحال منهم فقال الكائن إن استقل بالكائنة فهو الذات الموجودة وإن لم يستقل فهو الحال وزاد مثلث الحال منهم فقال يصح أن يعلم إن كان له تحقق ما فهو الموجود وإن لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود إلى ذهني وخارجي والخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته و هو الواجب وإلى ما يقبل وهو الممكن والممكن إلى ما يكون في موضوع يقوم ما حل فيه وهو العرض وإلى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر صح منه قوله في تعريف الحال صفة احترز به عن الذات فإن الذات ليس بحال وقوله غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بالموجود وإحترز بقوله في تقسيم الحكماء يقوم ما حل فيه عن الهيولي على زعمهم فإنها وإن كانت محلا للصورة التي هي جوهر لا تكون مقومة لما حل فيها بل ما حل فيها مقوم لها فإن الصورة مقومة للهيولي قوله للعقلا في قسمها تقسيمات قسمها بفتح القاف مصدر قسم مخفف السين قوله ما طرق غيرهم لنا مرضية طرق بتسكين الراء وكانت طرق

المعتزلة والحكماء في التقسيم غير مرضية لأن تقسيم المعتزلة مبني على أن المعدوم الممكن شيء أي له تحقق حال لعدم وكذا تقسيم الحكماء فيه إثبات الهيولي وإليه يرجع تقسيم المعتزلة وفيه إثبات ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز من العالم وكل ذلك لا يقول به أهل السنة غير أن بعضهم قال بإثبات القسم الثالث وتوقف آخرون وهو التحقيق وسياتي قوله ذا مفقود أي المعدوم مفقود في نفس الأمر أي لا تقرر له حال العدم وإن كان ممكنا لا كما تقول المعتزلة من أن المعدم ممكن شيء قوله يصدق فيه ثابت معلوم أي يصدق في الحال أي يوصف بالثابت لا بالموجود فالثابت أعم لصدقه على الموجود والحال وهذا إصطلاح مثبت الحال من الأشعرية وفي قوله معلوم رد على من قال من المعتزلة أن الحال لا معلومة ولا مجهولة قوله ليس من الموجود والمعدومات يغني عنه قوله ما ذاك موجود و لا معدوم قوله والحال ضربان البيت أي الحال نوعان معللة وهي الصفة المعنوية وغير معللة وهي الصفة النفسية والمعللة ككون العالم عالما والقادر قادرا فإنه معلل بقيام العلم والقدرة وغير المعللة ككون البياض لونا وبياضا فإنه ثابت للبياض لذاته لا لعلة وسياتي الكلام على الأحوال في إثبات الصفات بأتم من هذا إن شاء الله.

تحقيق الثبوت في الأعيـــــان ‌ ‌ ‌ ‌ هو الوجود خارج الأذهـــــان

هذا تعريف للوجود الخارجي وفيه إشارة إلى تصوره غير بديهي إذ البديهي لا يعرف والذي ذهب إليه الفخر وجماعة أنه غير بديهي وعلى أنه غير بديهي فهوى تحقق ثبوت الشيء في الأعيان مخرج بقيد الأعيان الوجود الذهني والحال هو جمع عين بمعنى الجارحة أو بمعنى المعاينة أي تحقق ثبوت الشيء بحيث يقبل أن يدرك بالعين أو يعاين هو وجوده ويحتمل أن يكون المراد بالعين الخارج ونفس الأمر ولعل هذا الإحتمال أظهر والله أعلم.

وكون الموجود حالا أو صفة للماهيات رده ذو معرفة
إذ يقتضي تقدما للماهية به عليه تلك حال واهية

في الشامل لإبن عرفة المعنى بالوجود تحقق ثبوت الشيء ومن أثبت له صفة أخرى وسماها وجودا فعليه برهانه فإن قال أعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان قلنا لا يجوز تعليل حصوله في الأعيان بصفة قائمة به لأن إتصافه بها مسبق بحصوله في نفسه لأن حصول الشيء سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره لم علة بحصوله لزم الدور صح منه قوله إذ يقتضي تقدما للماهية البيت أي يقتضي كون الوجود حالا للماهيات وصفة لها وجودية تقدما به عليه أي أن يتقدم على نفسه وللماهيات حال من المجرور بالباء قدمه على صاحبه على قول من أجاز ذلك من النحات أي تقدما بالوجود ثابتا للماهية أي الثابت لها على نفسه وياء للماهيات والماهية مخففة الوزن.

ثبوتها موصوفة في العـــدم بثابت مستلزم للقــــــدم
كالوصف بالأجناس والحقائـق وذاك باطل بحكم الحـــاذق
وما رأى في ذاك شهرستانـــي يرده العالم بالمبانـــي

أي ثبوت الماهيات في العدم موصوفة فيه بوصف ثابت وهو الوصف النفسي كما تزعمه المعتزلة في قولهم المعدوم شيء والفلاسفة في إثبات الهيولي مستلزم القول بعدم العالم قال ابن التلمساني ذهب البصريون من المعتزلة كالجبائي و إبنه وأبي يعقوب الشحام إلى أن المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائقها وكل جنس من أجناس الموجودات فإن أعدادها لا نهاية لها وهي ثابتة في العدم وصفه النفس عندهم كل صفة ثابتة للذوات وجودا أو عدما ولم يصفوا الرب بالإقتدار علي خلق الذوات وإنما أثر القادرية عندهم في إخراج الذوات إلى الوجود وأثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث ليست من أثر القادرية كتحيز الجواهر وقيام الأعراض بها وقال الشحام بتحيز الجواهر في العدم وقيام الأعراض بها وإذا كانت الجواهر ثابتة في العدم على حقائقها مع قيام الصفات بها فهو تصريح بعدم العالم وقد كفره أصحابه بذلك وهو أول من قال بشيئية المعدوم إنتهى قال ابن عرفة إثر حكايته لهذا ونحوه للشهرستاني إنتهى وعطف المؤلف الحقائق على الأجناس إما عطف الترادف أو أراد بالحقائق الأنواع ووصف المعدوم بخصائص الأجناس ككونه جوهرا أو عرضا ولونا وبخصائص الأنواع ككونه إنسانا وسوادا أو بياضا وشبه ذلك.

وجودها المعروف بالذهبـــــي ليس بثابت على المرضـــــي
ثبوته للحكما على التمــــــام أنكره الجمهور من أهل الكــلام
بخارج هوية تحقـــــــــق هو الوجود الثابت المحقـــــق

احتج الحكماء على ثبوت الوجود الذهني منها أنا قد تتصور أمورا لا وجود لها في الخارج نحكم على ذلك التصور بالامتناع عن الغير فذلك المتصور لكونه محكوما عليه بالأحكام الثبوتية موجودا إذ ليس في الأعيان فهو في الأذهان واحتج المتكلمون بأنا نتصور الحرارة والبرودة و الإستقامة والإستدارة فلو حصلت ماهية ذلك فينا لصارت ذاتنا حارة باردة مستقيمة مستديرة معا وذلك محال ورده الأثير بأنا لا نسلم امتناع اجتماع الضدين في الذهن والتسخن والتبرد إنما يلزم أن لو كان الذهن قابلا لهما وهو ممنوع قوله بخارج هوية تحقق البيت هو من تمام ما قبله أي الجمهور من أهل الكلام يقولون إن الهوية إنما تحقق في الخارج ولا وجود لها في الذهن والتعقل عندهم عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير حصول المعقول في الذهن إلى أن يثبت بالبرهان وتحقق على حذف التاء و به يتعلق بخارج وقدم الإفادة الحصر وضمير هو يعود على التحقيق المفهوم من العقل وفي قوله هو الوجود الثابت حصر أيضا أي لا الوجود المعروف بالذهني فليس بثابت.

ما زاد في طريقة مرضيــــة	على الذوات عند الأشعريــة
فالاشتراك شيخهم لفظــي	والقاضي والإمـام معنــوي
بلا زيادة و في المحصـــل	قد جزم الفخر بضرب الأول
رأى زيادتــه في العالــم	ياتي دليلهــا يــرد لازم
في واجب كالشيخ جل الحكمـا	ومطلقا ذا عند بعض القدمـا
كذا لبعض أهل الإعتــزال	أكثرهم زيادة بالحــال

أختلف في الوجود فقيل وجود كل شيء وعينه وعلى هذا فإطلاقه على الموجودات بالإشتراك اللفظي كالقرء والعين هو قول الشيخ والجمهور وقيل هو حال للموجود زائد على وجوده فيكون إطلاقه بالإشتراك المعنوي وهو قول المعتزلة وقيل هو نفس الموجود في القديم زائد عليه في الحادث وهو قول الفلاسفة وجعلها سيف الدين مسألتين الأولى هل هو نفس ذاته أو زائد ذهبت الأشاعرة وبعض المعتزلة إلى الأول وخالفهم في ذلك طائفة ونسبه غيره للقاضي أبي بكر وإمام الحرمين الثانية الوجود هل هو مشترك بين الموجودات أم لا ذهب الشيخ وأبو الحسن البصري إلى أن الإشتراك في الإسم فقط ولا اشتراك في المعنى قال وذهب الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد على هذه الطريقة فالإشتراك المعنوي لا يستلزم الزيادة كالقاضي والإمام الإشتراك عندهما معنوي من عدم الزيادة وكلام المؤلف جار على هذه الطريقة لقوله والقاضي والإمام معنوي بلا زيادة نحو هذا لابن التلمساني وأكثرهم على

الطريقة الأولى وهو التلازم بين الزيادة والاشتراك معنى والتلازم بين عدم الزيادة والإشتراك لفظا قوله ما زاد في طريقة مرضية البيت أي ما زاد الوجود على الموجود بل وجود كل شيء عينه عند الأشعري وجمهور أتباعه وهي طريقة مرضية قوله فالإشتراك لشيخهم لفظي والقاضي والإمام معنوي بلا زيادة اختلف على قول الأشعرية أن الوجود ليس بزائد فقال الأشعري إطلاقه على الموجودات من باب الإشتراك اللفظي كالعين والقرء غيرهما وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى الإشتراك المعنوي فيكون مقولا على الموجودات بالتواطؤ قال إبن التلمساني أعلم أن العقلاء إختلفوا في هذه المسألة أولا على مذهبين فمنهم من زعم أن الوجود مقول على الموجودات بالإشتراك اللفظي ويعزى إلى بعض الحكماء المتقدمين وأبي الحسين من المعتزلة والشيخ أبي الحسن من المتكلمين قال أبو الحسن وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته لا بصفات وأحوال ومنهم من زعم أنه مقول على الموجودات بأمر يعمها واختلف هؤلاء فزعمت المعتزلة أن الوجود شاهدا وغائبا حال زائدة على ماهية الشيء وصار القاضي والإمام إلى أنه ليس زائدا على الماهيات وأنه مرادف لذات الشيء ومفهومه لا يختلف شاهدا ولا غائبا و تماثل الذوات واختلافها بعد الإشتراك في الوجود بصفات نفسية وهي أحوال وقد يعبرون عنها بوجوه واعتبارات ولا يضر الإختلاف في الألفاظ وعلى قول المعتزلة والقاضي والإمام يكون مقولا بالتواطؤ إلا أن المعتزل تزعم أنه خارج وهو اختيار الفخر في المعالم وقول من أثبت شيئية المعدوم من المعتزلة والقاضي يزعم أنه

داخل وذهب أكثر الفلاسفة إلى أنه زائد على الماهيات الممكنة وعارض عليها وأن وجود الواجبة لذاته غير عارض للماهية أصلا وأنه مقول على الواجب والممكن بالتشكيك فإنه لواجب أول أولى قوله وفي المحصل قد جزم الفخر بقرب الأول رأى زيادته في المعالم يعني أن الفخر اختلف قوله مذهب المحصل إلى قول الشيخ ورأى في المعالم أن الوجود زائد على الذوات مشترك فيه اشتراكا معنويا وسمي المؤلف شبهة القول بالزيادة دليلا باعتبار اعتقاد المستدل بها قوله فالميز عند الشيخ بالذوات البيت معناه أن الوجود يمتاز عن غيره على قول الشيخ بذاته وعينه إذ لا إشتراك وعلى قول من زعم أن الوجود مشترك معنى فالإمتياز بالصفات وهي الأحوال والوجوه والإعتبارات كما مر من كلام إبن التلمساني ولما كان هذا مفرعا على ما قبله قرنه بالفاء قوله في واجب كالشيخ جل الحكماء وجمهورهم كالشيخ في الواجب وكالمعتزلة في الممكن أي وجود الواجب غير زائد على ذاته ووجود الممكن زائد فيكون الوجود من قبيل المشكك قوله ومطلقا ذا عند بعض القدما أي كون الوجود عين الموجود مطلقا في الواجب والممكن كما هو مذهب الشيخ ثابت عند بعض الحكماء المتقدمين قوله كذا لبعض أهل الإعتزال البيت أي كهذا القول لبعض أهل الاعتزال وهو أبو الحسين البصري وأكثر المعتزلة على أن الوجود زائد وأنه حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم.

والماهيات مطلقا مجعولـــــة	بسيطة وضدها مجعولـــــة
وثالث الأقوال في الإناطـــــة	الفرق بالتركيب والبساطـــــة
تأثير فعل جعلها ذواتـــــا	لا كونها موجودة إثباتـــــا

في الماهية ثلاثة أقوال أحدها و به قال أهل السنة أنها مجعولة والثاني و به قال الفلاسفة والمعتزلة أنها غير مجعولة والثالث التفصيل فالبسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالسواد مجعولة ومعنى هذا الخلاف أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود هل تأثير الفاعل في جعلها ذوات أو في جعل تلك الذوات موجود وهذا الخلاف راجع إلى الخلاف في المعدوم هل هو شيء أم لا فالأول على أنه ليس شيء ولا ثابت والثالث على أنه شيء وماهية ثابتة في حال العدم ولا تأثير للصانع فيه إذا أوجده إلا في إعطاء صفة الوجود قوله وثالث الأقوال في الإناطة أي في المسألة المناطة بالخلاف والإناطة التعليق قوله تاثير فعل جعلها ذواتا البيت لما ذكر الأقوال السابقة ولم ينسبها بين المختار منها الجاري على مذهب أهل السنة أي المختار ومذهب أهل السنة تأثير الباري في جعل الماهيات بسيطة أو مركبة ذواتا في كونها موجودة ذات إثبات وتأثير مبتدا والمقدر المذكور خبر و لا تظهر فائدة لإضافة الفعل إلى الجعل و يحتمل أن يرفع جعل على أنه خبر وفعل على حذف مضاف أي ذي فعل وهو الفاعل وهذا أظهر و الله أعلم.

لو صح ذاك لا تنفي التقديــــر	فينتفي التأثير و التدبيـــــر
أن انتفى التأثير في الـــذوات	بطل في الوجود و الهـــيئات
إذ هو عند الخصم ليس أثــرا	بنفي إيجـــاد الإله كفـــرا
أو بثبوت قـــدم العوالـــم	في قوله الباطل عند العالـــم

أي لو صح ألا تأثير للباري في الماهية وأن للمعلوم ثابت في حال العدم لأدى إلى نفي المقدورية لأن الذوات عندهم ثابتة أزلية فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها والوجود حال عندهم فلا تتعلق به القدرة لقولهم أن الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجود للممكنات ولا قادرا على إيجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله إنما هي في اتصاف الذوات بالوجود وهو مراد المؤلف بالهيئة لأنا نقول ذلك الإتصاف أمر عدمي فلا يكون أثرا للمؤثر قال ابن التلمساني وإن أفاد الإتصاف فنقول مفهوم الإتصاف إما أن يكون شيئا أولا فإن لم يكن شيئا إمتنعت إفادته وإن كان شيئا فإن كان ثابتا في العدم وهو مما يقبل الاتصاف بالوجود نقل الكلام إلى وجوده ويتسلل وإن لم يقبل الإتصاف بالوجود نقل الكلام إلى وجوده ويتسلل وإن لم يقبل الإتصاف بالوجود وهو ثابت في العدم فليس للجسم إذن من الفاعل شيء البتة قوله أو بثبوت قدم العوالم البيت قد مر هذا من كلام ابن التلمساني عند قوله ثبوتها موصوفة في العدم بثابت مستلزم للقدم.

فليس للمعدوم ذات في القـــدم	ولا ثبوت غير شيء في القـــدم
لنا هو النفي وكل ما انتفـــى	ليس بثابت بقطع لا خفـــى
لو كان ذا المعدوم ثابتا لـــزم	أن يجعل النفي ثبوتا قد فهـم
لزوم ذي الشرطية المذكـورة	كنفي لازم لها ضـــرورة

أي فينتج ما سبق أن ليس للمعدوم ذات في القدم أي ماهية وحقيقة ولا ثبوت غير وجود بأن يكون ذلك الثبوت حالا لأن الشيء عندنا الموجود قوله لنا هو النفي البيت أي دليلنا على أن النفي ليس بثابت أن العدم هو النفي في فالمعدوم إذن هو المنتفي لأن المتصف بالنفي منفي فينتظم الدليل هكذا كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج كل معدوم ليس بثابت واعترض العضد كلية الصغرى فينتج جزئية والمطلوب كلية لأن قوله العدم النفي مسلم وقوله وكل متصف بصفة النفي منفي غير مسلم لجواز إتصاف الموجود بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها فلا يتم قوله كل معدوم منفي أي كل متصف بالعدم منفي قوله لو كان ذا المعدوم ثابتا لزم البيت هذا الدليل يقرب مما قبله بل هو نفسه إلا أن الأول بصيغة القياس الإقتراني وهذا استثنائي وفهم لزوم الشرطية مما مر أن العدم صفة نفي والمتصف بالنفي منفي قال إبن عرفة والتالي بالباطل ضرورة تقابل النفي و الإثبات تناقضا.

إن قيل ذا النفي القديم يمتنع زواله و ذاك أمر مندفع

قلنا القديم الذي لا يزول هو الوجود إن إقتضى المعقول

هذه شبهة أخرى أوردها المؤلف على سبيل السؤال أي إن قيل هذا النفي القديم أي نفي الممكنات يمنع زواله لكونه قديما إذ يستحيل عدم القديم وإنما يتم ذلك على أن المعدوم شيء ثابت متقرر حال العدم لا على أنه نفي محض وعدم صرف فإن ذلك يؤدي إلى تغير القديم وزواله والجواب أن امتناع التغير والزوال إنما هو في القديم الوجودي وهو

ذات الله وصفاته إذ على ذلك قام الدليل دون نفي المحض وذلك لأن الأمر الوجودي إذا صح عدمه كان وجوده جائزا فكان له مقتض وأثره حادث لسبقه باختياره والقصد إليه وقد فرض قديما هذا خلف بخلاف العدم يكون قديما فيصح زواله فإن صحة زواله لا يستلزم ثبوت مقتض له والعدم السابق لا يكون أثرا وإنما خالف القاضي في اللحن قلت ما ذكر المؤلف الأزلي العدمي يجوز زواله وقد وقع للفخر في الأربعين وقال إن العدمي الأزلي لا يمتنع زواله فإن العالم كان معدوما في الأزلي وقد زال ذلك بوجوده واعترضه الفهري بأن عدم العالم في الأزل واجب ولم يزل ذلك العدم قط وإنما يزول بوجوده في الأزل لا فيما لا يزال إنتهى وفي قول المؤلف الوجودي إشارة إلى نفي الحال ويحتمل على بعد أن يريد به الثبوتي والإشارة بذلك إلى الزوال أي زوال القديم أمر مندفع فهو تأكيد لما قبله أو ترجع للسؤال أي وذلك السؤال أمر مندفع بما يذكر من الجواب والله تعالى أعلم.

وقسمة الموجود واجب الوجود	لذاته أو غير إعرف بالمقصود
والقسم للمعدوم واجب العدم	لذاته أو غيره به العدم
والبحث في الوجود بالتقسيم	إلى الحديث وإلى القديم
مثل الذي قدمته في العلم	فابحث عن الحق بحسن الفهم
فواجب وجوبه لذاته	لم يشترك مع الممكن لذاته
إلا بلفظ فيه ذاك القسم	فقط المعنى به ينتظم
يمنع من ذلك الاختلاف	بين الحقيقتين و الاوصاف

الموجود إما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم أو لا والأول الممكن لذاته والثاني الواجب لذاته والتقييد بقولنا من حيث هو هو احتراز من الممكن لذاته يجب لغيره كتعلق العلم والأخبار بوقوعه فهو لازم الوقوع لا محالة وقد يعبرون عن هذا بأنه واجب لغيره كما فعل المؤلف وكذا المعدوم قد يكون واجب العدم لذاته كالجمع بين الضدين وقد يجب لغيره كتعلق العلم بعدم الوقوع قوله به انعدم أي بالغير انعدم وجوده و إن كان ممكن الوجود من حيث ذاته والمراد بالذات هنا المعقول لا الحقيقة إذ لا حقيقة للمعدوم قوله والبحث في الوجود بالتقسيم البيتين قدر مر في بحث العلم ما يتعلق بهذا من كلام إبن الحاجب وشراحه قوله فواجب وجوده لذاته البيتين هذا بيان للبحث أي يلزم من تقسيم الوجود معنى أن للقديم والحادث ما مر من المحال وهو وجوب وجود الممكن الحادث أو إمكان وجود الواجب القديم فإذن لا شراك بين الواجب لذاته والممكن لذاته إلا في لفظ الوجود فقط وفيه وقع التقسيم لا في المعنى كما يقسم المشترك لفظا كالعين والقرء والقسم في الموضوعين بفتح القاف وقط بضم الطاء مخففة ومشددة والتخفيف أفصح بخلاف الزمانية فالتشديد فيها أفصح ومعنى قوله به ينضم أي في اللفظ ينظم أحد القسمين إلى الأخر أي يجتمعان في اللفظ لا في المعنى قوله يمنع من ذلك الإختلاف بين الحقيقتين أي يمنع من التقسيم معنى مخالفة وجود الخالق لوجود المخلوق فلو كان تقسيم الوجود إليها بالمعنى أدى إلى التماثل والإستوا في الحقيقة وذلك محال قوله والأوصاف أي وكذا تقسيم الأوصاف كالعلم إلى القديم والحادث هو من تقسيم اللفظ لا المعنى وقد مر تقرير هذا كله في بحث العلم والله الموفق.

قالوا يصح القسم للمقســـــم	مع نفي وضد القسم للمقســـــم
فذلك والإشتراك معنـــــــوي	قد زادها ما هو لذا لفظلـــــــي
قلنا و بالماهية المقسمـــــــة	لواجب و ممكن مسلمـــــــــة
يجب في الواجب ما قد امتنـــــع	في ممكن والعكس ما قالوا اندفع
إذا اشتراك الماهيات يلـــــزم	في كونها ماهية ذا يفحـــــــم
وجود واجب وممكن لـــــــذا	تباينا حقيقة ومأخـــــــذا

ضمير قالوا عائد على القائلين بأن الإشتراك في الوجود معنوي أي قالوا الوجود نقسموه إلى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وغير ذلك مع قطع النظر عن الوضع واللغة ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه بخلاف تقسيم المشترك كالعين فإنه موقوف على الوضع والعلم به والمقسم الأول بكسر السين والثاني بفتحها قوله فذاك الإشتراك معنوي هذا نتيجة الشبهة وأما قوله قد زاد فلا مدخل له في النتيجة إذ الكلام السابق إنما ينتج الإشتراك معنى فقط وهو أعم من الزيادة على طريق المؤلف ولعله ذكره لكون المستدل بهذا قائلا بهما معا والله تعالى أعلم قوله قلنا وبالماهية المقسمة البيت بالماهية يتعلق بمحذوف وكذا الواو عاطفة على محذوف أي قلنا ببطل مذهب الإشتراك أي المعنوي بأمور وينتقض هذا الدليل بالماهية المقسمة لواجب وممكن فيلزم الإشتراك بين الماهيتين وكذا تقسيم الماهية الممكنة إلى جوهر وعرض ونحو ذلك ومسلمة حال من ضمير المقسمة أي حال كونها مسلما تقسيمها قوله يجب في الواجب ما قد امتنع في ممكن

والعكس هذا بيان لنفي تالي دليل النقض إذ نظمه أن يقال لو كان تقسيم الوجود إلى الوجوب والممكن يدل على اشتراكهما في الوجود معنى لاشترك الواجب والممكن في الماهية إذ تقسم الماهية إليهما لكن التالي باطل لمخالفة ماهية الواجب لماهية الممكن إذ يجب في الواجب ما قد امتنع في الممكن ويجب في الممكن ما قد إمتنع في الواجب قوله ما قالوا اندفع ما إسم موصول بمعنى الذي وهذا نتيجة الدليل قوله إذ إشتراك الماهيات يلزم البيت هذا من تمام بيان الدليل وكان الأنسب تقديمه على البيت الذي قبله إذ هو في قوة شرطية الدليل أي لو لزم من تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن الاشتراك للزم اشتراك الماهيات في كونها ماهية لكن الماهيات متخالفة ومعنى قوله ذا يفحم أي هذا النقيض يسكت المستدلين بالدليل السابق ويقطعهم قوله وجوب واجب وممكن لذا البيت يحتمل أن ترجع الإشارة إلى النقض أي لإنتقاض دليل الإشتراك وبقاء القول بالإشتراك عاريا عن الدليل يجب ألا يلتفت إليه وإنما يعتقد ما ثبت بالدليل من أن وجود كل شيء عينه و أن وجود الواجب مباين لوجود الممكن في الحقيقة والمأخذ ويحتمل أن تكون الإشارة لما سبق مما يلزم على الإشتراك من وجوب وجود الممكن الحادث وإمكان وجود الواجب القديم لكن يبعد هذا كون الإشارة بلفظ القريب وعطف المأخذ على الحقيقة من عطف المأخذ على الحقيقة من عطف المترادف للقافية وليس المراد لماخذنا المدرك.

وقد رأى العضد مع سعد الدين مشتركا في العقل دون التعيين
منتزعا مما عليه يصدق ليس له مخارج تحقق

قال السعد في شرح المقاصد وهو حاصل كلام العضد أيضا مضمون أدلة الجمهور أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وأدلة الشيخ أن ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم أحدهما بالأخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف أن الوجود زائد هنا بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا معنى أن يكون للماهية تحقيق وأما لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا إجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض بمعنى التحرير لا يبقى نزاع صح منه ونحوه للأصبهاني في شرح الطوالع قال إعلم أن زيادة الوجود على الماهية في العقل على معنى أن العقل إذا تصور الماهية لم يجد نفس الوجود لا مشتملة على الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فإن الماهية ليس وجود منفرد ولا لعارضهما المسمى بالوجود وجود فيحل الوجود في الماهية كالبياض والجسم بل الماهية إذا كانت في كونها وجودها والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا إلا في العقل انتهى وقريب من هذا الشيهان في شرح الأربعين قوله وقد رأى العضد مع سعد الدين البيت المفعول الأول لرأي محذوف الدلالة السياق أي الوجود قوله منتزعا مما عليه

يصدق البيت منتزعا حال الوجود المقدر أو من ضمير مشتركا أي رأي ذكر الوجود مشتركا في العقل وقد انتزعه العقل مما يصدق عليه في الخارج وهو الوجود الخارجي وهذا مأخوذ من قول العضد أن العقل إذا تصور الماهية الموجود في الخارج فصلها إلى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل صح منه ثم العضد والسعد إنما نسبا للعقل الزيادة دون الاشتراك لكن طريقيهما أن القول بالاشتراك معنى راجع إلى القول بالزيادة لا أنه أعم كما ذهب إليه آخرون وهي طريق المؤلف كما مر.

بالقول في الوجود في التشكيك	الرد التواطئ المعهـــــــود
فلا مماثلة في الحقيقــــــــة	بين الوجود ين بذي الطريقة

أي بسبب صحة القول بالتشكيك في الوجود يرد القول بالتواطؤ الذي قال به جماعة وقد سبق ذكره قال السعد الحق أن الوجود مشكك لكونه في الواجب أولى وأشد وأقدم قوله بلا مماثلة في الحقيقة البيت يحتمل أن يكون أراد بهذه الطريقة القول بالتشكيك ويحتمل أن يريد ما اختاره العضد والسعد وغيرهما من أن الاشتراك في الوجود بحسب العقل دون الخارج على أن التالي لا ينافي الأول بل نقول إنه مشترك في العقل وهو مع ذلك مقول بالتشكيك لا بالتواطؤ.

واعتراض الفهري قول الأشعري	بحجة والرد للمعتـــــــبر
وتلك معلومية الوجـــــــود	و لا كذا ماهية الموجـــــــود
لو لم يزد لعلمت حقيقتـــــــه	بنفي ذا التالي قضت قضيتـــه
قلت الجواب منع نفي التالـــي	على الذي للفهري في المقـــال
و هو التزام أنها معلومــــــة	من حيث جملة وذي مفهومــــه
من افتقار الممكنات الواهيـــة	وإلى مخالف لها في الماهيـــة

قال إبن التلمساني و أما قول أبي الحسن أن تمايز سائر الماهيات بأنفسها و وجودها نفس ماهيتها و أن الإشتراك في الوجود ليس إلا في التسمية فقيل إنه بعيد جدا فإن وجود الباري معلوم وماهية غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم قوله واعتراض الفهري قول الأشعري ليس أصل الاعتراض للفهري وإنما حكاه من غيره كما رأيت ومعنى قوله والرد للمعتبر أن الرد إنما يسوغ لأهل الاعتبار والنظر كابن التلمساني وأضرابه قوله وتلك معلومية الوجود البيت الإشارة بتلك إلى الحجة التي وقع لها الاعتراض ونظمها من الشكل الثاني وجود الباري معلوم لنا وماهيته غير معلومته لنا ينتج وجود الباري غير ماهيته قوله لو لم يزد لعلمت حقيقة البيت قال ابن التلمساني ورد مذهبه أي الشيخ بأن وجود الباري تعالى إذا كان عين ماهيته وماهيته غير معلومة لنا فكيف يمكن إقامة الدليل على ما ليس بمعلوم والمحكوم عليه بأمر لابد وأن يكون متصورا معلوما وهذا ضعيف فإنا قد أثبتنا له ماهية مخالفة لسائر الممكنات على مقتض يخالفها وإلا افتقرت إلى ما افتقرت إليه

ودار أو تسلسل فالشيء قد يحكم عليه تارة من نحو ذاته وتارة من حيث توقف ما علم ثبوته عليه وبالوجه الذي أثبتوا ماهية تخالف سائرا الممكنات يثبت له وجود يخالف سائر الموجودات انتهى وبيان الملازمة في شرطية المؤلف أن الوجود معلوم ولذلك نقيم الدليل عليه فيلزم أن يكون مرادفه معلوما قوله قلت الجواب منع نفي التالي على الذي للفهري في المقال من حيث جملة هذا إشارة إلى قول ابن التلمساني وهذا ضعيف إلى آخره أي نسلم الملازمة ونمنع بطلان التالي فلا نسلم أن ماهية تعالى غير معلومة أصلا بل هي معلومة من حيث الجملة لأنا قد أثبتنا له ماهية تخالف سائر الممكنات و إن لم تعلم تفصيلا وأثبتنا ذلك ضرورة توقف وجود الممكنات على مقتض يخالفها وبالجملة إن أراد المستدل العلم بالحقيقة على سبيل التفصيل منعنا الملازمة إذ قصارى أمر الماهية على أن الوجود غير زائد عليها أن تكون بمنزلة ولا يلزم العلم به على التفصيل إذ بالوجه الذي أثبتوا له تعالى ماهية مخالفة لسائر الممكنات يثبت له وجود يخالف سائر الوجودات وإن أراد العلم في الجملة فالحقيقة معلومة من حيث الجملة كما سبق قلت بهذا يجاب عن الإعتراض السابق فيقال لا نسلم قوله وماهيته غير معلومة لنا بل هي معلومة من حيث الجملة قوله وذي مفهومة من افتقار الممكنات الواهية البيت أي و قضيته إثبات ماهية له تعالى من حيث الجملة معلومة من افتقار الممكنات إلى مقتضى يخالفها في الماهية و إلا دار أو تسلسل وعنى المؤلف بالواهية المتلاشية الفانية وهذا مأخوذ من الكلام السابق لابن التلمساني.

لو زاد ذاك قام بالمعـــدوم بطلان هذا مبطل الملـــزوم

أما اللزوم فهي كون الماهيـــة بلا وجود وعـدم الثانيـــة

منع قيام الشيء بالمتصـــف بحكم ماقابله فينتفـــي

إحتج الشيخ على أن الوجود غير زائد على الماهية بأنه لو زاد عليها تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واللازم باطل فيبطل الملزوم وهو الزيادة بيان الملازمة أن الماهية بلا وجود وعدم وبيان نفي التالي وهو المراد بقوله والثانية أي القضية الثانية وهي الاستثنائية أنه يمتنع قيام الشيء بما اتصف بحكم منا فيه فلا تقوم الحركة بما اتصف بكونه ساكنا ولا الوجود بما اتصف بكونه معدوما و إلا اجتمع الضدان أو النقيضان وقول المؤلف فينتفي أي إذا تبين انتفاء التالي فينتفي الملزوم.

قالوا الوجود قام بالحقيقـــة من حيث هي هي خذ تحقيقـــة

قلنا وجودها يكون بالوجـــود قام وجدان شيء في الـــورود

وإن تكن معدومة فتتصـــف بما يرى مناقضا للمتصـــف

إن إنتفى الأمران فهي الواسطـة وتلك في التحقيق حال ساقطة

هذا إشارة إلى جواب عن احتجاج الشيخ ورده أي قالوافي الجواب لا نسلم أن الوجود إذا كان زئدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم قلنا في رد هذا الجواب الماهية من حيث هي

إما موجودة أو معدومة ولا واسطة على مذهب المحققين فإن كان الأول يلزم ألا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود حينئذ وجدان أن وفيه تحصيل الحاصل و اجتماع المثلين و إن كان الثاني فيلزم قيام الوجود بمتصف بنقيضه وهو محال.

والحق في زيادة الوجـــــود	في العقل لا في الخارج المعهـود
وقد رأى لذلك ابن عرفـــة	حقيقة الوجود دي هنا وصفـة
فقيه الاشتراك لا في الخـــارج	قلت وذا يضعف في المخـــارج
لأنه انبنى على ما أنكـــرا	من ذلك الوجود فيما قـــدرا
يكفي تغاير لذاك فهـــما	في خارج يتحدان جـــزما
تغاير المفهوم بالتحقيـــق	لايقتضي تغاير المصـــدوق

قد مر ما يتعلق بالبيت الأول من كلام السعد وغيره وأما ما حكاه عن ابن عرفة فهو مغاير لما قبله لأن معنى ما قبله أن الوجود الزائد هو ما يتعلقه الفعل وتتعلق به القوة العاقلة لا الوجود الخارجي فإنه ليس بزائد وما حكاه عن ابن عرفة مبني على إثبات الوجود الذهني فهو الزائد الذي فيه الاشتراك لا الوجود الخارجي ونص ابن عرفة وأخر مسألة اشتراك الوجود قلت الحق لا شركة في الوجود الخارجي فيه بل في الذهن والوجود الذهني حق قوله قلت وذا يضعف في المخارج ذا إشارة إلى ما رآه ابن عرفة والمخارج جمع مخرج أي يضعف بسبب أنه لا يخرج على وجه قوي بل على وجه ضعيف واليه أشار بقوله لأنه انبنى على ما أنكر البيت أي لأن ما قله ابن عرفة مبني على ثبوت

الوجود الذي لا يقول المتكلمون بصحته بل يقولون ببطلانه كما مر قوله تغاير المفهوم بالتحقيق البيت هذا رد لما يتوهم من تنافي التغاير في الفهم والاتحاد في الخارج ومثال ذلك الإنسان والناطق فإنهما متغايران في المفهوم متحدان في المصدوق.

ان قيل من ذا يثبت الذهني	ونفيه رأيهم المرضي
قلنا التعقل جر العين	الشك في الذهني بغيرمين
تعلق القوة بالمعقول	عاقلة بدون ذا الحصول

أي إن قيل من أجل هذا الذي اخترته وقررته يثبت الوجود الذهني والرأي المرضي وهو رأي المتكلمين نفيه فكيف تبني أخبارك على غير المرضي قلنا لا يلزم منه ذلك لأنه يمكن تعقل العين أي الذات والماهية حين الشك هل لذلك المعقول وجود في الذهن فإذن لا يلزم من القول بالتعقل القول بثبوت الوجود الذهبي قال ابن عرفة إثر ذكر هذا الجواب ولذا زعم كثير أن التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير حصول المعقول في الذهن إلى أن يثبت بالبرهان قوله تعلق القوة بالبرهان البيت القصد بهذا البيت تفسير التعقل وهو إشارة إلى كلام ابن عرفة السابق فتعلق خبر مبتدأ محذوف وعاقلة حال من القوة والتقدير هو أي التعقل تعلق القوة العاقلة بالمعقول بدون ذا الحصول أي حصول المعقول في الذهن.

فالعين والوجود في التعقـــل غير آن لا في خارج محصـــل

فما همــــا به هويتـــان كالذات مع وصف حقيقتـــان

بل الوجود عين ذا الموجـــود ما زاد في ماهية ذا للمقصـــود

ليس له فيها حلول مـــالهـــا به إنفراد عنه فاعرف حالهـــا

فما اتصافها به كالجســــم مع البياض إقض بهذا الحكـــم

البيت الأول تأكيد لما قبله وكالنتيجة عنه ولهذا عطف بالفاء وأراد بالعين الماهية قوله فما هما به هويتان البيتين أي فما الوجود والماهية بسبب القول بالتغاير أو الزيادة هويتان أي ماهيتان جزئيتان تقوم أحدهما بالأخرى كالجسم مع البياض مثلا والهوية الماهية باعتبار التشخص وحقيقتان تأكيد لهويتان أو هو راجع للذات مع الوصف أي هما، حقيقتان تقوم أحدهما بالأخرى وفي من قوله في ماهية بمعنى على وهذا كله إشارة إلى ما قلنا من قول السعد مضمون أدلة الجمهور إلى آخره عند قول المؤلف و قد رأى العضد مع سعد الدين قوله ليس له فيهما حلول أي ليس للوجود في الماهية حلول كحلول الوصف في الموصوف قوله مالها به انفراد عنه أي ماللماهية انفراد عن الوجود بسبب التغاير لأنه في الذهن لا في الخارج على أن التغاير في الخارج لا يستلزم الانفراد أيضا وإنما يلزم انفرادها عن الوجود على القول بأن المعدوم شيء قوله فاعرف حالها أي حال الماهية مع الوجود أو حال الزيادة أو حال المسألة قوله فما اتصافها به كالجسم البيت تقدم معناه.

ولا يقال عدم الزيـــــــادة يقضي بنفي الحمل لا إفـــادة
فقولنا العالم موجود يـــــرا في قوة الموجود موجود جـــرا
كذاك أيضا يرجع التصديـــق إلى التصور فلا طـــــريق
إلى الدليل في التصـــــورات فينتفـــي البرهان في الإثبـات
لأنا تقول في الجـــــواب الحمل حملان على الصـــواب
حمل التواطؤ و الاشتقـــاق كالجزء والخارج بالإطـــلاق
فالحمل في الأول لا يزيـــــد مثل القضية التي نريـــــد
غيرية الموضوع والمحمـــــول واجبة في اللفظ لا المدلـــول
كقولنا الإنسان ذاك ناطـــق أو بشر فالحمل فيه صـــادق
ويبطل الحمل في الاتحـــاد لنفي فائدة ذا الإسنـــاد
وصح الدليل في وجود المعلـوم لأجل ما تغايرا في المفهـــوم
وصح ذا العالم موجود ولـــم يزد في وجوده بخارج فتـــم

أي ولا يقال عدم زيادة الموجود لموجود يقتضي بنفي حمله عليه إذ لا فائدة حينئذ وإنما يسوغ مع الإفادة فحينئذ لا يصح قولنا للعالم موجود ونحو ذلك هو في قوة قولنا الموجود موجود والثاني غير مفيد فكذا الأول لكنه صحيح مفيد قطعا وكذا يؤدي عدم الزيادة إلى أن يرجع التصديق إلى التصور ولا يفترقان في قولنا مثلا السواد والسواد موجود مع أنا ببديهة العقل ندرك تفرقه بين التصور والتصديق والفرق بين قولنا السواد والسواد موجود معلوم ولذلك كان من قال السواد وسكت حكم العقل بأنه ما نفى وما أثبت وما ذكر كلاما مفيدا وإذ قال السواد

موجود فقد أثبت ونفى وادعى ويطالب على صحة ما ذكره بالحجة ولو كان نفس كونه سواد لما حصل الفرق المذكور والمعلوم بالبديهة وهذان الالزامان للفخر ومعنى قول المؤلف فلا طريق إلى الدليل في التصورات البيت أي وإذا رجع التصديق وهو قولنا السواد موجود إلى التصور وهو قولنا السواد فحينئذ لا طريق إلى إقامة الدليل على أن الله موجود بل على وجود شيء مطلقا لأن الدليل إنما يثبت به التصديق وإنما يدرك التصور بالتعريف فينتفي البرهان في إثبات هذا المطلب بل وفي إثبات وجود شيء ما لكن ذلك معلوم البطلان فينقض ذلك كله أن الوجود زائد ولو جعل الواو بدل الفاء في قوله فلا طريق لكان أحسن لأنها تكون حينئذ شبهة ثالثة مستقلة ونظمها هكذا لو لم يكن الوجود زائدا على الموجود لامتنع إقامة الدليل على وجود الصانع بل على وجود شيء ما من الأشياء أي شيء كان لرجوع التصديق . . إلى التصور لكن التالي باطل فيهما فينتج أن الوجود زائد هذا بيان السؤال الذي نفاه المؤلف بقوله لا يقال قوله لأننا نقول في الجواب الأبيات الستة هي الإشارة إلى الجواب عن إلزام عدم إفادة الحمل في قولنا السواد موجودا و العالم أو نحو ذلك بقول ابن التلمساني الفرق بينهما اتحاد الحمل والموضوع في قولنا السواد سواد وتعددهما في قولنا السواد موجود وصحة الحمل تستدعي مغايرة المحمول والموضوع ولا يلزم من مغايرتهما أن يكون زائدا عليه فإن الحمل على تسمين حمل اشتقاق وهو حمل الخارج وحمل مواطأة وهو حمل أجزاء الشيء عليه كقولنا الإنسان جوهر الإنسان جسم الإنسان حيوان الإنسان ناطق وكل هذا الحمل ليس زائدا على ماهية الإنسان

فكذلك قولنا الجوهر موجود والسواد موجود والإله موجود من جنس هذا الحمل عند القاضي والإمام فإن قيل هذه الحجة إنما ذكرها المصنف يعني الفخر إبطالا لمذهب الشيخ أبي الحسن وأبي الحسين القائلين أن وجود الشيء عينه فيكون قولهما السواد سواد والموجود موجود قلت ولا يتساويان أيضا على هذا التقرير فإنه مع مغايرة الألفاظ يصح الحمل في التسمية كقولنا القمح حنطة والسواد موجود بمعنى أن الذي يسمى حنطة والذي يقال عليه سواد يقال عليه موجود ويكون الكلام مفيدا وإذ قلنا السواد سواد فلا حمل فيه البتة فافترقا انتهى ولا يخفى أن المؤلف لم يرتب هذا ولا جوز نظمه إذ بعضه لائق بمذهب القاضي والإمام أي الوجود مشترك معنى لكنه ليس بزائد وبعض مذهب الشيخ أن وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته لا بصفات وأحوال فقوله الحمل حملان على الصواب مع البيتين أثره لا يناسب رأي القاضي والإمام غيرية الموضوع والمحمول البيت يناسب رأي الشيخ وقوله ويبطل الحمل في الاتخاذ البيت يناسبهما معا و قوله كقولنا الإنسان ذاك ناطق هو من الجزء فيناسب الأول لا لكن تمثيله به لما قبله يوهم أن معاير أن معايرة ناطق لا نشأة في اللفظ لا المدلول ليس وكذلك بل هما متغايران لفظا ومدلولا ويجاب بأن معنى قوله لا المدلول إن غيريه المدلول ليست بواجبة فقد توجد كالمثال الأول وقد لا كالثاني وقوله أو بشر ليس هو من حمل الجزء فلا يناسب الأول ويناسب الثاني لترادف الإنسان والبشر فهو من باب القمح حنطة لا يقال له دلالة على بدو البشرة وهو أمر زائد على حقيقة الإنسان لأنا نقول نمنع دلالته على ذلك لكونه ليس بصفته

وإنما ذلك بحسب أصل الاشتقاق كأخذ الأنس أو النسيان وقوله فالحمل فيه صادق وأراد في المثالين وأفرد الضمير لأن العطف بأو والإطلاق من كلام المؤلف راجع إلى الحمل أي على الإطلاق إما حمل تواطؤ أو حمل اشتقاق و بحمل التواطؤ حمل الجزء وحمل الاشتقاق حمل الخارج فقوله كالجزء والخارج مرتب على ما قبله ويحتمل أن يرجع الإطلاق إلى القديم والحادث والقضية هي قولنا العالم موجود مثلا قوله صح الدليل في وجود المعلوم البيت هو جواب عن إلزام رجوع التصديق إلى التصور وأن لا فرق بين قولنا السواد وقولنا السواد موجود لأن قولنا السواد لم ينضم إليه شيء بخلاف قولنا السواد موجود فإنه انضم إليه وحمل على موضوعه ما يغايره تعقلا وفهما وإن كان عينه في الخارج فافترقا في هذا الوجه فصح إقامة الدليل على وجود المعلوم ولم يخرج عن كونه تصديقا لأجل التغاير المذكور المصحح للإسناد والحمل وهذا الجواب الذي ذكره المؤلف لم أره لغيره وهو جواب حسن وفي من قوله في وجود المعلوم بمعنى على قوله وصح ذا العالم موجود أي صح هذا الحمل ولم يصر بمنزلة قولنا الموجود موجود كما سبق قوله ولم يزد وجوده بخارج هذا لما أقام من الأدلة على ذلك وما أبطل من شبه القائلين بالزيادة وما اختار زيادته فهما كما مر والباء بمعنى في قوله فتم أي مذهب الشيخ أو أن الوجود زائد فهما لا خارجا وبالله تعالى التوفيق.

القسم الأول

في إثبات العلم بالخالق وتنزيهه سبحانه وتعالى

القسم الأول في إثبات العلم بوجود الخالق وأن لهذا العالم صانع صنعه ومدبر أدبره وبيان صفات التنزيه

الطرق التي توصل إلـــــى	معرفـة الله مرتـــب و لا
فبالمؤثر الطريق الأكمـــل	ثبوت الاختيار فيه الأمـــل
ثم طريق ثالث بالأثـــر	هو الذي يرى بنهج الأكثـــر
وذلك بالحاجات للعوالـــم	إلى مدبر قديم عـالـــم
يعلم ما هو له مريـــد	ويفعل الفعـل الذي يريـــد

أي الطرق التي توصل إلى معرفة الله تعالى مراتب ثلاث متوالية أي بعضها يلي بعضا وهو معنى قوله ولا بكسر الواو وهذا تأكيد لمراتب فالطريق الأولى الاستدلال بالمؤثر أي الاستدلال به سبحانه على الحوادث والآثار لا بالآثار عليه أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد وهذا أكمل الطرق وهي طريق الخواص كما سبق الطريق الثانية الاستدلال بثبوت الاختيار له سبحانه على كونه قادرا مريدا عالما إلى غير ذلك من صفات الإختيار وعلى كون العالم حادثا وإلى هذا يرجع طريق الإستدلال بطريق الإمكان لأنه لا يستدل به على ثبوت المقتضي ثم يثبت الاختيار ويستدل به على حدوث العالم وغيره حسب ما يأتي بعد الطريق الثالثة الإستدلال بالأثر على المؤثر وهي عمدة أكثر المتكلمين كما سياتي أي يستدل بحدوث الحوادث وافتقارها وتخصيصها واتفاقها على ثبوت محدث أحدثها ومدبر دبرها

هو محط الحاجات ومنتهى النهايات فيستدل بحدوث الحادث على وجود المحدث وكونه قادرا و بتخصيصه على كونه مريدا وبإتقانه على كونه عالما و بثبوت هذه الصفات على كونه حيا قوله ثم طريق ثالث بالأثر يحتمل أن يكون جعله ثالثا باعتبار الذكر وإن كان ثانيا في المرتبة لأنه عمدة الأكثر ويحتمل أن يكون ثالثا في المرتبة بناء على ما اختاره البيضاوي وجماعة كما سياتي قوله هو الذي يرى بنهج الأكثر أي هو الذي يذهب إليه في نهج الأكثر فيرى من الرأي أو تكون عملية قوله وذاك بالحاجات للعوالم البيت أي وتوصيل الطريق الثالث إلى المعرفة بسبب حاجات العوالم في حدوثها وظهور عجزها وافتقارها في كل أحوالها إلى مدبر قديم عالم قوله يعلم ما هو له مريد الأولى حمل هذا الكلام على القلب أي يريد ما هو عالم به من وجود الممكن أو عدم فإرادته تابعة لعمله وليست تابعة للأمر كما تقوله المعتزلة قوله ويفعل الفعل الذي يريد إشارة إلى اقتداره سبحانه وأنه لا يتعاصى عليه ممكن ولاشك أن الذي تسند إليه الحوادث لابد أن يكون بهذه الأوصاف و إلا لم تسند إليه كما سيجيء بيانه.

لو لم يكن عن إختبار يلـــــزم	أن لا يخص المثل أمر يعلـــــم
بطلان ذا للازم باضطــــــرار	إذ خلقه مختلف الأطــــوار
بهيئة وحالـــة عجيبــــــة	وصورة محكمة غريبـــــة
دل على مدبـــر حكيـــــم	مخصص مقتـــدر قديـــــم

هذا بيان لإثبات الاختيار أي لو لم يكن فعله عن اختيار بل كان عن إيجاب ذاتي لزم ما ذكر وبيان ذلك أن نقول صانع العالم إما أن يكون أوجبه بذاته أو اقتضاه بطبعه أو أوجده باختياره وجهة الثاني منحصرة في هذه الأوجه الثلاثة ووجه الحصر أن كل مؤثر لا يخلو إما أن يصح منه الترك أولا والأول الفاعل المختار والثاني إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا والأول الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جائزا أن يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا بذاته و لا مقتضيا بطبيعته لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل الإستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة فكان يجب استواء جميع الأجسام بأن لا تختلف في الشكل والمقدار والكون واللون والطعم والحياة والموت إلى غير ذلك و هو خلاف المشاهدة فتعين أن يكون موجدا بالاختيار ونظم الدليل على لفظ المؤلف أن نقول لو لم يكن صانع العالم فاعلا له بالاختيار لم يخصص مثلا عن مثل لكن التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ونفي الثاني واضحان مما سبق وإذ من قول المؤلف إذ خلقه للتعليل بطلان اللازم وخلقه مبتدأ خبره مختلف الأطوار إذ خلق المثل مختلف الأحوال مع مثله وبهيئته يتعلق بمختلف أي يختلف مع مثله بسبب إختصاصه عن مثله بهيئة وقوله دل على مدبر حكيم البيت كالنتيجة عما قبله أي دل على الإختصاص ويحتمل أن تكون جملة دل خبرا عن قوله خلقه و يكون مختلف الأطوار منصوبا على الحال.

قالوا مع التساوي ينتفي الاثر	وبالمرجح وجوبه استقر
فانتفى الاختيار والجواب	الأمدي المرجح الصواب
وذلك القدرة والمخصص	هو الإرادة بها التخصيص
وقد أجاب الفخر بالتصحيح	لفعل مختار بلا ترجيح
ما هو في التحقيق بالسديد	نزيفة لابن أبي الحديد

قال الشيخ ابن عرفة في الشامل بعد إثباته أنه تعالى قادر خلافا لجمهور الفلاسفة قال واحتج المخالف بوجوه وذكر منها أربعة ثم قال الخامس أن تأثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم أوفي العدم بدلا عنه إن لم يتوقف على مرجح لأحد الطرفين لزم أحد الطرفين على الأخر من غير مرجح وإن توقف على مرجح فعند وجوده وانتفاء المانع إن أمكن الترك عاد التقسيم في تحقيق الوجود دون العدم وتسلسل وإن لم يمكن صار وجوده حتما واجبا وخرج عن كونه بالاختيار ونحن في الأربعين في مسئلة حدوث العالم وأجاب الآمدي بقوله هو متوقف على مرجح هو القدرة و مخصص هو الإرادة وأجاب في الأربعين بان القادر يرجح أحد مقدورية على الأخر بلا مرجح كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان والعطشان إذا وجد قد حين متساوين وقال في مسألة مقدور العبد و إثبات الداعي ما نصه ترجيح الفعل على الترك لا لمرجح باطل قال أبن أبي الحديد هذا الرجل إذا تكلم مع المعتزلة اعتمد على هذه الشبهة ولم يقبل قولهم القادر يرجح أحد مقدورية على الأخر بلا مرجح وأن هذا مخالف للضرورة وإذا تكلم مع الحكماء في اختبار

الباري امتنع في الجواب بأن القادر له فهو كأصحاب النسيئ يحلونه عاما ويحرمونه عاما ولا يصح له الجمع بين اعتقادي المتكلمين والفلاسفة فليعرفنا من أيهما هو ولا يكون كالنعامة لا طير ولا جمل إنتهى قوله قالوا مع التساوي ينتفي الأثر أي قال القائلون بالعلة ونفي الاختيار مع تساوي الوجود والعدم في عدم توقف واحد منهما على مرجح ينتفي الأثر أي الحادث لأن ترجيحا بلا مرجح محال فكنى المؤلف بالتساوي عن عدم توقف تأثير القدرة في أحد الطرفين على مرجح.

لابد للتخصيص من زيـــــادة	والعلم لا يغني عـــــن الادارة
إذ لا يؤثـــــــر وذي تؤثر	بواجـــــــب ممتنع يقرر
ونسبة القدرة كالعلم احتـوت	في الطرفين على ذاك احتـوت
واحتج بأتباعه للواقـــــع	والدور في العكس بلا مـــدافع
وبالحدوث أعرض ابن عرفـــة	قلت وما المراد ما قد وصفــــه
ترتيب ما ذكر عقلي كمــــــا	بينه الفهري انتفــــى ما ألزما

إذا ثبت أنه تعالى قد خصص الممكن ببعض ما يجوز عليه فلا بد من زيادة على الذات باعتبارها يقع التخصيص ولا يصلح لذلك إلا الإدارة أما القدرة فلأن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بإيجاد هذا الممكن على الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر والأزمان كلها بالنسبة إلى القدرة سواء ولا يقع التخصيص بالعلم لأن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع امتناع قبولهما للتأثير والتخصيص للممكن

بالزمان المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه بإيقاع بعض الجائزات عليه وأما الحياة فلأنها لا تتعلق واحتج الفخر على أن العلم لا يقع به التخصيص بأن العلم يتبع المعلوم وصفة التخصيص مستتبعة وهذا الذي قال إنما يتم في العلم المعبر عنه في الحادث بالعلم التصديقي دون المعبر عنه فيه بالتصوري وبيانه أن العلم بوقوع الحادث في الوقت المعين تابع لوقوعه في الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة فلا يكون هو المخصص لوقوعه في ذلك الوقت والإدار وأما العلم بماهية ما يقصد الفاعل إلى إيجاده وبالصفات التي تخصصه فهو سابق على إرادة إيجاده سبقا ذاتيا فإن الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده فإن القصد إلى كتب ألف متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب على سائر الحروف فتعلم العلم بالأثر على هذا الوجه سابق على إرادة وقوعه قال ابن التلمساني والترتيب في هذه الوجوه كلها ترتيب عقلي في المتعلقات وعلمه تعالى واحد أزلي قوله بواجب ممتنع أي يقرر عدم تأثير العلم بتعلقه بالواجب الممتنع قوله ونسبة القدرة كالعلم استوت في الطرفين أي ونسبة القدرة استوت في الطرفين فلا تخصص كالعلم في عدم التخصيص أو التقدير ونسبة القدرة استوت في الطرفين كنسبة فهي أيضا مستوية في الطرفين فيكون إشارة إلى توجيه ابن عرفة لعدم التخصيص بالعلم وسياتي لفظه قوله ما على ذلك احتوت على التخصيص أي ما اشتملت عليه حتى يكون من أوصافها بمعنى أنها لا تصلح له قوله واحتج بأتباعه للواقع احتج على أن العلم لا يخصص المقدور بإتباع العلم للواقع أي بأن العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو وقع

التخصيص بالعلم لكان الوقوع تابعا للعلم فيدور والمحتج بهذا هو الفخر قوله وبالحدوث اعتراض إبن عرفة هذه الحجة بأنها تؤدي إلى حدوث العلم لأن التابع للحادث والمتأخر عنه حادث ونص إبن عرفة إثر ذكره لهذه المحجة قلت قولهم لأن العلم يتبع المعلوم يوجب حدوثه بل تقدم وجوب تقدمه على المعلوم والصواب أنه لا يختلف بالأوقات كالقدرة انتهى قوله قلت وما المراد ما قد وصفه ترتيب ما ذكر عقلي البيت هذا إعتراض من المؤلف على ابن عرفة ورد لاعتراضه وذلك أن قول الفخر العلم يتبع المعلوم لا يريد به الترتيب الزماني وأن الوقوع سابق على العلم سبقا زمانيا بل مراده الترتيب العقلي كما قال إبن التلمساني وقد سبق نصه فحينئذ ينتفي ما ألزمه إبن عرفة من الحدوث.

قالوا ومعلوم الوجود والعدم	واجب لاختياره قد انعدم
قلنا من القدرة الاختيار	وكل ما أوجده المختار
ولا يكون في إمتناع الآخر	بالعلم سلب الاختيار القادر
إذ هو مقدور وخلفه اشتهر	وذاك عقلي بتحقيق النظر
لا يخرج الممكن عن إمكانه	تعلق العلم به وشأنه
لو يخرج المعدوم بالعلم لزم	خروج موجود به النفي حتم

الواو من قوله ومعلوم عاطفة على مقدر أي قال النافون لكون الإله قادرا مختارا ما سبق وهذه الشبهة أيضا وهي أن ما علم الله وجوده واجب وجوده وما علم عدمه واجب عدمه ممتنع وجوده و إلا لزم الجهل ولاشيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال أمكنه الترك في الأول

والفعل في الثاني والجواب أن نقول إنه يعلم وقوع الممكن بإختياره وذاك لا ينافي المقدورية بل يحققها وهذا لأن الإختيار يستلزم القدرة وكما أن وقوعه بإختياره وأن وجب لا ينافي الإختيار بل يحققه فكذا لا ينافي المقدورية بل يحققه واقتصرا المؤلف على الإختيار لما قلنا وإلا فالمألوف في هذا الجواب أن يقال علمه بوقوع الممكن بالإختيار لا يأبى الإختيار بل يحققه أو علمه بوقوع القدرة لا ينافي القدرة أو المقدورية بل يحققها فالسؤال وارد على الإختيار وعلى القدرة معا وهما متلازمان ولهذا اقتصر المؤلف على أحدهما ومن كلام المؤلف لابتداء الغاية أو للتعليل أي إختياره لما أوجده بمعنى إيجاده للشيء على سبيل الإختيار إنما نشا من القدرة أو ثبت لأجل القدرة أنه مستلزم لما قوله و لا يكون في امتناع الأخر بالعلم سلب لإختيار القادر إذ هو مقدور يحتمل أن يكون متصلا بما قبله ومن تمامه ويحتمل أن يكون ما تقدم جوابا عن معلوم، الوجود بأن ذلك لا ينافي إختياره وكونه مقدورا وهذا جواب عن معلوم العدم فإن ذلك أيضا لا يسلب عند الإختيار لكونه مقدور كمعلوم الوجود وهذا أبين لاستقلال الأول بالجوابية قوله و خلفه اشتهر البيت أي وخلف كون المعلوم العدم مقدورا إنتهى بين المتكلمين وهو خلاف لفظه وفي شامل إبن عرفة وفي كون المعلوم عدم وقوعه من الممكنات مقدورا قولي إمتناء وهي لفظية قلت بناء على أن المقدور ما صلح للتأثير أي ما حصل فيه انتهى ويحتمل أن يكون مراد المؤلف ما أشار إليه الغزالي من أن من قال بالتعلق فالنظر إلى إمكانه في ذاته ومن قال بنفي التعلق فالنظر إلى تعلق العلم بعدم وقوعه قوله لا يخرج

الممكن عن إمكانه البيتين شأنه بالخف عطفا على الضمير المجرور بالباء ذكرا للوزن وينبغي أن يقرأ بالألف بدلا من الهمزة ليسلم البيت من سناد الردف ويعني أن الممكن وإن إستحال وقوعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه فذلك لا يمنع من وصفه بالإمكان لأن الممكن هو الذي لا يلزم من وجوده ولا من عدمه محال بالنظر إلى ذاته وقد أختلف في إطلاق القدرة على ذلك والإطلاق مذهب المحققين وقد مر أنها لفظية واستدل من قال لفظية واستدل من قال بالتعلق بأنه لو لم تتعلق القدرة بالشيء لأجل تعلق العلم بعدم وقوعه لزم ألا يكون للقدرة متعلق والتالي باطل بإجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن الممكن إما واجب الوقوع أي تعلق علم الله تعالى بوقوعه أو مستحيله أي تعلق بعدم وقوعه فلو منعت الإستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الموجود العارض إذ هما في المنع من تعلق القدرة سواه وتقرير كلام المؤلف لو يخرج المعدوم عن كونه مقدورا بسبب تعلق العلم بعدمه لزم خروج الموجود به أي بسبب تعلق العلم بوجوده لكن التالي محتوم النفي فالمقدم مثله و قد مر بيان الملازمة وذكره الإمكان يحتمل الإستدلال للقول بأن المعلوم العدم مقدورا أي لو منع تعلق بالعلم بالعلم من وصفه بالمقدورية لمنع من وصفه بالإمكان والتالي باطل باتفاق فالمقدم مثله ويحتمل أن يكون لبيان المختلف فيه هو وصفه بالمقدورية ولا وصفه بالإمكان فمتفق عليه.

ومن جواب الأمدي والفخر — تصور اختيار ترك الأمر

ليس يشرط قادر في الفعل — كذلك العكس بحكم الأصل

فالقادر الذي أن يفعلا — بصحة لا الترك منه عملا

أي من جواب الآمدي والفخر على شبة قوله ومعلوم الوجود والعدم ونص شامل إبن عرفة في المحصل والأفكار والأربعين هو تعالى عالم بكل المعلومات وخلاف المعلوم محال بعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع فهو تعالى موجب بالذات لا بالإختيار أجاب في الأفكار والأربعين بأنه لا يشترط في القادر تصور إختيار الترك عند اختيار الفعل لأنه جمع بين الضدين بل إختيار الفعل بدلا من إختيار الترك و بالعكس قوله فالقادر الذي له أن يفعلا بصحة البيت أي المتمكن من الفعل على الصحة والإختيار لا أن يترك محملا منه عند إختيار العمل أي ليس ذلك من حقيقته ولا شرطا فيه فإذن فعل الممكن المعلوم الوجود لاينافي القدرة و الإختيار وإن كان غير متمكن من تركه حال فعله والجواب السابق أبين من هذا والله أعلم والترك عطف على أن يفعل وعملا مفعول بالترك ومنه حال من الترك وبحكم الأصل حال من ترك الأمر أو نعت له أي ترك الأمر كائنا والكائن بحكم الأول أي العدم الأصلي هذا الذي يعطيه المعنى لكن تمنع منه الصناعة النحوية لما فيه من الفصل بين المصدر و معلومه بأجنبي.

فالله في الأزل قادر بحـــــال ... يصح منه الفعل فيما لا يـــزال

واعترض التحصيل في استقبال ... ممتنع حصوله في الحـــــال

أجيب في الحال حصوله المكنه ... من حاصل لمستقبل الأزمنـــــة

أدخل الفاء في قوله فالله قادر لأنه نتيجة ما مر من الدليل على الاختيار وإبطال شبه الإيجاب ثم هو توطئة لما بعده أي الله قادر في الأزل على حال وهي أنه يصح منه الفعل فيما لا يزال على معنى أنه متمكن في الأزل من إيقاع فيما لا يزال لا من إيقاعه في الأزل إذ الفعل أن لا محال ومبني هذا الكلام على شبهة للمخالف وذلك أنه قال المقدور لا يخلوا عن وجود أو عدم والحاصل واجب والمقابل ممتنع فانتفت المكنة لإستحالة المكنة من الواجب والممتنع وأجيب بأن هذا يقتضي نفي المكنة حال حصول أحد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصوله حصول أحدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الإجاد في الإستقبال واعترض بأن المكنة الحاصلة في الحال من الإيجاد في الإستقبال محال لأن شرطه حصول الإستقبال في الحال وهو محال وامتناع الشرط مستلزم لإمتناع المشروط فلا يكون الحصول في الإستقبال مقدور والجواب لا نسلم أن شرط الحصول في الإستقبال حصول الإستقبال في الحال بل شروط حصول المكنة في الحال من الإيجاد في الإستقبال واجتماع في الحال من الفعل في الإستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فإن حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الإستقبال ممكن الإجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الإجتماع والمعترض بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال قوله وإعترض التحصيل في إستقبال البيت يحتمل أن يضمن إعترض معنى قيل أي قيل على سبيل الإعتراض للكلام السابق التحصيل للإستقبال ممتنع وحصول الشيء إنما يكون في الحال أو

يكون الكلام على حذف القول أي إعترض الكلام السابق فقيل وعلى هذا التقرير فحصوله مبتدأ وفي الحال خبره ويحتمل أن يكون حصوله فاعلا بممتنع إيقاعا للظاهر موقع المضمر أي إعترض الكلام السابق بأنه يؤدي إلى حصول الإستقبال في الحال ممتنع ولا يخفي بعد هذا الوجه من حيث الصناعة العربية قوله أجيب في الحال حصول المكنة البيت أي أجيب بأن الحصول في الإستقبال ليس بممتنع قولكم يؤدي إلى حصول الإستقبال في الحال حصول المكنة البين أي أجيب بأن الحصول في الإستقبال ليس بممتنع قولكم يؤدي إلى الإستقبال في الحال لا نسلمه لأنه مبني على أن شرط الحصول في الإستقبال حصول المستقبل في الحال و ليس كذلك بل شرطه حصول المكنة في الحال من الإيجاد في المستقبل فمستقبل من كلام المؤلف إسم زمان.

فخالق الخليقة البديعـــــة	ليس بعلة ولا طبيعـــــة
إذ لازم الأولى حدوث الفاعـل	أوقدم المفعول عند العاقـــل
فإنه قد لاح في المعقــــول	تلازم العلة والمعلــــول
ولازم الأخرى وجود الفعـــل	بأزال ونفيه بالأصــــل
إن قدم الشرط ونفي المانــع	قدم فعلها بلا مــدافــع
إن ثبت المانــع منه في الأزل	بطل فعلها فما لها عمــــل
وفي الثلاث الخصر المؤثـــر	بيان ذلك بـــما نقـــرر
أن صح منه الترك فهـو الأول	أو لا فبالإيجاد صار يفعــل
أما بلا شرط فذاك الثانـــي	أوبه فالثالث خذ بيانـــي

كل مؤثر لا يخلوا إما يصح منه الترك أو لا فإن صح منه الترك كالفعل فهو الفاعل المختار وأن لم يصح منه الترك فهو الموجب بالذات لا يخلو إما أن يتوقف تأثير على وجود شرط وانتفاء مانع أو لا فإن توقف فهو الطبيعة وإن لم يتوقف فهو العلة وإذا بطل أن صانع العالم موجب بالذات بطل القسمان فتعين الأول لانحصار المؤثر في الثلاثة وبيان ذلك أنه لو أوجبه إما أن يوجبه على سبيل العلة بأن تكون ذاته علة لوجوده والعلة والمعلول يتلازمان ولا يصح في العقل انفكاكهما عن الآخر فيلزم إما قدم العالم لقدم علته أو حدوث المؤثر لحدوثه معلوله وهو معنى قول المؤلف إذ لازم الأول البيتين وكل من قدم العالم وحدوث الفاعل باطل لما سيأتي وإن اقتضاه بطبعه فإن توقف إقتضاؤه على شرط فذالك الشرط إن كان حادثا فالكلام في حدوثه كالكلام في الحادث الأول ويتسلسل ولم يتكلم المؤلف على هذا القسم لأن اللازم منه بطلان الفعل كاللازم على قدم المانع وإن كان قديما فلا يخلوا إما أن يوجد معه مانع في الأزل فقد تقرر الموجب أولا مع شرطه و إنتفاه مانعه فيلزم قدم المانع وإن وجد معه مانع في الأزل إستحال زواله لأن ما ثبت قوله قدمه إستحال عدمه فكان يجب أن لا يوجد العالم وقد وجد وإلى هذا أشار المؤلف بقوله ولازم الأخرى وجود الفعل والأخرى تأنيث الأخر بكسر الخاء لأنه مقابل الأولى قوله إن قدم الشرط ونفى المانع البيت هذا البيت والذي بعده تفصيل البيت السابق أي إن وجد الشرط في الأزل وانتفى المانع فيه لزم قدم فعل الطبيعة وهو واضح قوله إن ثبت المانع فيه في الأزل البيت أي وإن وجد مع الطبيعة مانع في الأزل بطل فعلها لإستحالة عدم

القديم قوله أما بلا شرط فذاك الثاني إقتصر على الشرط لأن إنتفاء المانع شرط في المعنى فهو مندرج فيه.

فكل فعل هو بالمختار ذلك حادث بالاختيار
فيعلم الحادث بعد المحدث وقبل علمه يرى بالمحدث
كقولنا العالم حادث وكل ما هو حادث له المحدث قل

جملة هو بالمختار نعت لفعل والخبر جملة ذلك حادث لما أثبت أن الصانع فاعل بالإختيار إستنتج منه أن العالم حادث لأنه فعل المختار و فعل المختار لا يكون إلا حادثا إذا إختيار وجوده لا يستلزم سبق عدمه وإلا كان تحصيل الحاصل في الوجود قوله فيعلم المحدث بعد الحادث أي في طريق الإستدلال بالإختبار لأن الكلام في إختيار المقتضى بعد ثبوته قوله وقبل علمه يرى بالمحدث كقولنا العالم حادث البيت يرى بمعنى يعلم أي يعلم الحادث أو الحدوث في طريق الإستدلال بالمحدث بفتح الدال قبل العلم بالمحدث بكسرها ومراد المؤلف بهذا الكلام بيان الفرق بين طريق الإختيار وطريق الحدوث أي الفرق بين طريق الإمكان وهي التي عبر عنها بالإختيار وطريق الإستدلال الحدوث وهي الإستدلال بالأثر على المؤثر وقد اختلف في إفتقار الحادث إلى المحدث فقيل الإمكان وقيل الحدوث وقيل مجموع الإمكان والحدوث وقيل الإمكان بشرط الحدوث وسيذكر المؤلف هذه الأقوال والفرق هو أن العلم بحدوث العالم يتأخر عن العلم بثبوت الصانع في طريق الإستدلال لمجرد الإمكان

ويتقدم في غيره من الطرق وإما تقدم العلم بالحدوث في سائر الظرف فلأن الحدوث تمام العلة أو جزئها أو شرطها وأما تأخره في مجرد الإمكان فبيانه أنا إذا حققنا أن العالم ممكن بذاته وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود ليس له من ذاته وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لابد أن يكون واجبا مستغنيا لذاته و إلا افتقر إلى ما إفتقر إليه العالم ودار أو تسلسل والدور والتسلسل محال فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته ثم يتعين أن يكون موجودا بالإختيار لما مر ثم نقول بعد ذلك العالم موقع بالإختيار وكل موقع بالإختيار حادث فتأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين طريق الإمكان وبين غيره.

فالعالم الموجود غيـــــر الله   وما سوى الصفـــــات للإله

العالم في اللغة الجنس وفي إصطلاح المتكلمين كل موجود سوى الله تعالى وصفات ذاته فالموجود إحتراز من المعدوم وسوى الله إحتراز من وجود القديم سبحانه وصفات ذاته إحتراز من مذهب المعتزلة القائلين بحدوث الإرادة والكلام فيها على مذهبهم من جملة العالم ثم تعريف المؤلف لا يشمل الحوال فلو قال الثابت بدل الموجود لشملها و هو الصواب لكونه بني على إثباتها وإن كان مذهب المحققين نفي الحال.

وهو على قسمين للجماهـــــر	وذلك الأعراض والجواهـــــر
وزيد ثالث على هــــــــاذين	وذاك مـــا يقابـــل القسمين
للحكما والنفي أكثر الكـــــلام	بحجـــة ينفوه ذاك باهتمـــام
وتلك ملزوميـــــــــة التركيب	في الذات والجواب للمجيـــــب
ثبوت الاشتراك في العـــوارض	لاسيما في السلب ينفي العارض
فلا يرى التركيب فيه الضابط	كسلب أمر ما عند البسائـــط

جمهور المتكلمين على إنحصار العالم الجواهر والأعراض و أثبتت الفلاسفة قسما ثالثا لامتحيزا ولا قائما بمتحيز وقضوا بأن جملة الممكنات الموجودات العقول و النفوس و الأرواح البشرية و إنها كذلك وساعدهم الغزالي وبعض الصوفية على ذلك في النفوس البشرية خاصة قال ابن التلمساني بيانا لما ذكره من الفخر من الحجة على إبطال هذا القسم تقدير ذلك أن الباري سبحانه مقدس عن ذلك أي عن التحيز والقائم بالمتحيز فلو تقدس ممكن عنه بقدسه إما أن يكون باعتبار ما نقدس به الباري سبحانه أو بغير فإن كان الأول لزم الإشتراك في الأخص و الإشتراك في الأخص يستلزم الإشتراك في الأعم فيلزم التعدد الألهة و أن تقدس بإعتبار غير ما تقدس به الباري سبحانه لزم تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين و أنه محال و يلزم الترتيب في ماهية واجب الوجود أيضا و إعترض عليه بأنا لا نسلم إن أخص الباري القدس فإنه راجع إلى سلب و الوجود لا يتقدم بسلب و لا نسلم أنه معلول الأخص أيضا فإن السلب لا يصح أن يعلل فإن قالوا إنما نعني

بإقتضائه لذلك إستلزمه لتقدس ولا يمتنع إستلزام الأمر الثبوت لأمر سلب قلنا إنما يتم ذلك إذا أثبتم أن المستلزم عين ماهية الإله أو اخصه و لابد هذا من دليل ولم يحقق قوله بحجة ينفون ذلك باهتمام ذلك إشارة إلى القسم الثالث و بحجة يتعلق بينفون و باهتمام بدل منه أو حال من فاعل ينفون والباء للمصاحبة وإنما لم نعقله بينفون بأنه لا يتعلق حرف جر بمعنى واحد بعامل واحد قوله وتلك ملزومية التركيب في الذات أي الحجة هي أن إثبات القسم الثالث فلزوم لتركيب في الذات وهذا إشارة إلى قول ابن التلمساني وأن تقدس بإعتبار غير ما تقدس به الباري سبحانه لزم تقليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين وانه محال ويلزم التركب في ماهية واجب الوجود أيضا فاكتفى المؤلف بأحد شقي التقسيم قوله والجواب للمجيب ثبوت الإشتراك في العوارض البيت ثبوت مبتدا خبره ينفي والجملة خبر عن الجواب وكنى بالعارض عن الشبهة المذكورة لزوالها وهي ما ألزم من التركيب فإنه إنما ألزم التركيب لو كان التقدس الذي فيه الإشتراك ذاتيا إما إن كان سلبا فلا لأنه عدم والموجود لا يتركب من العدم قوله فلا يرى التركيب فيه الضابط البيت ضمير فيه يحتمل أن يعود على السلب و يحتمل أن يعود على مفرد العوارض ويرجح الأول تمام البيت أي فلا يرى التركيب ضابطا في السلب أو العارض أي في الإشتراك فيه وكنى بالضابط عن اللازم بمعنى أنه لا يعلم أن الضابط والقاعدة فيما شارك غيره في السلب أو غيره من العوارض أن يكون مركبا.

والجوهر الذي تحيز ومـــــا قام به العرض نوعان إعلمـــا
الأول المشروط بالحيـــــاة ثانيهما مقابل الإثبـــــات

الجوهر هو المتحيز فإن تألف مع غيره فجسم وإلا فجوهر فرد ونعني بكونه متحيزا كونه جرما فمناع غيره أن يكون بحيث هو ويدرك هذا التنافي بينه وبين مثله على الخير ضرورة فالمعقولية التي باعتبارها فهمت الممانعة هي التحيز ومن ثبت له هو المتحيز وهل هي أمر زائد على ذات الجوهر أم ترجع إلى نفسه وذاته فيه خلاف مبني على الخلاف في ثبوت الحال فمن قال بها قال هي حال لذات الجوهر ومن نفاها قال هي ترجع إلى ذات أووجه واعتبار وأما الخير فهو الذي تقع عليه الممانعة وهو المكان أو تقدير المكان ونعني بتقدير المكان الفراغ الذي لو قدر فيه جرم لشغله والعرض المعنى القائم بالجوهر وقيد القيام بالجوهر إحترازا عن صفات الباري تعالى وينقسم إلى ما يشترط في ثبوته الحياة كالعلم والقدرة والإرادة و إلى ما لا يشترط في ثبوته الحياة كاللون والطعم والرائحة قوله نوعان خبر مبتدأ محذوف تقديره هو أي العرض نوعان.

حصره الحكيم في مقـــولات تسع فمنهما الفعل والانفعالات
والكم والكيف وملك والمكـــان والوضع مع إضافة ثم الزمـان

ضمير حصره عائد على العرض والمراد بالمقولات الأجناس وهذا تقسيم الحكماء قالوا المقولات عشرا المقولة الواحدة هي الجوهر وتسع من الأعراض وهي الأين والمتي والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل والإضافة والكم والكيف السبعة الأولى نسبية والحكماء تزعم أنها موجودة في الخارج وهي عند المتكلمين أمور إعتبارية لا وجود لها في الخارج فالأين حصول الجسم في المكان و المتي حصول الجسم في الزمان والوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام و الإنتكاس والملك هيئة تعرض للجسم بإعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم وأن يفعل تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر كحال المتسخن ما دام يسخن وأن ينفعل تأثير الشيء عند غيره ما دام يتأثر والإضافة نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة والكم عرض يقبل القسمة وهو إما أن يكون بحيث لا يحصل بين الأجزاء حد مشترك وهو العدد وإما أن يحصل وهو المقدار وأنكر المتكلمون أيضا وجود الحكم وقال المقدار هو الجسم أو جزئه والكيف العرض الذي لا يوجب النسبة ولا القسمة ويدخل فيه إدراك الجزئيات و هي الحواس الخمس وإدراك الكليات وهي العلوم والظنون والجهالات ويدخل أيضا النظر والصوت و الإرادة والشهوة والنفرة والألوان والطعون والروائح ونحوها.

وما تحيز علـى نوعيـن ... فرد وجسم يقتضي جزئين

فالجوهر الفرد دليلنا إقتضى ... ثبوته ونفيه لا يرتضى

فلو يكن قابلا للقسم ... لكان في مقدار كالجسم

ولتساوت قدرا الأجسام ... فيبطل الذي قاله النظام

كذاك الحكيم في مقاله ... للوصف بالضدين في أحواله

وكون ما ليس له نهاية ... لا يفضل المتفى عنه الغاية

فيستوي الجزء لذا والكل ... كذا الأقل عند ذا والجل

نقيض ما لا ذكر بالمشاهدة ... يدرك بالخلق من المعاندة

قد مر إنقسام المتحيز إلى القسمين ولا بد من تحرير محل النزاع في الجوهر الفرد قبل إقامة الدليل على ثبوته قال الفخر وتحرير محل النزاع أنا لا نشك أن الأجسام المحسوسة قابلة لإنقسامات إما أن تكون موجودة بالفعل أو لا تكون وعلى التقديرين فهي إما أن تكون متناهية فحصل من هذا القسم أربعة أقسام لا يزيد عليها الأول قول من يقول الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة لوجوه من الوجوه وهذا قول أكثر المتكلمين والثاني قوله من يقول الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهذا القول منسوب للنظام والثالث قول من يقول هذا الجسم المحسوس شيء واحد في نفسه كما أنه واحد في الحس إلا أنه قابل لإنقسامات غير متناهية لا بمعنى أنه يقبل إنقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل معنى أن الجسم لا ينتفي في الصغر إلى جد إلا ويقبل بعد ذلك الإنقسام وإن كان كل ما يخرج من الإنقسامات إلى الفعل فهو منتهاه كما

نقول انه تعالى قادر على ما لانهاية له بمعنى أنه يمكن أن يوجد أشياء غير متناهية فإن ذلك محال بل بمعنى أنه تعالى لا يصل في الخلق والايجاد إلا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئا آخر وإن كان كل ما يخرج إلى الوجود فهو منتهاه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والرابع قول من يقول الجسم بسيط واحد في نفسه لكنه قابل لإنقسامات متناهية فهذا هو تفصيل المذاهب في هذا الباب إنتهى قوله فلو يكون قابلا للقسم البيت أي فلو يكون الجوهر قابلا للقسم كما يقوله النظام أنه لا يوقف على جوهر لا يقبل القسم وأن أجزاء الجسم لا تتناهى وما من جزء إلا وهو قابل لأن ينقسم لكان كالذرة كالفيل بل تتساوى جميع أجرام العالم و اللازم باطل فالملزوم كذالك بيان الملازمة أنه بتقدير انقسام الفيل إلى ما لا يتناهى و إنقسام الذرة كذالك يلزم تساويهما في المقدار التركيبي إذ العظم و الصغر إنما هو بكثرة الأجزاء و قلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي لكن المساوات معلومة الإستحالة فإذا بطلت المساوات ثبت التفاضل وإذا ثبت التفاضل ثبت ما وقع به التفاضل وهو الجوهر الفرد قوله ولتساوت قدرا الأجسام هذا زيادة بيان لما قبله لا أنه دليل آخر قوله فيبطل الذي قاله النظام أي لبطلان لازمه قوله كذالك الحكيم في مقاله أي وكذالك يبطل مقاله الحكماء ومن أن الجسم واحد لأجزاء فيه بالفعل وإنما ينقسم بالقوة وبيان بطلانه أن الجسم يوصف بالضدين كالبياض والسواد والحركة والسكون أعني أن بعضه يكون أبيض وبعضه أسود و بعضه متحرك و بعضه ساكن وبالنقيضين ككون بعضه مرئيا وبعضه غير مرئي وبعضه مشارا إليه وبعضه غير مشارا إليه فلو لم يكن متعددا بالفعل ما اجتمع عليه الضدان و لا تواردا عليه النقيضان قوله وكون ما ليس له

نهاية البيت كون مخفوض بالعطف على وهذا كقول أبي عمر السلالجي أن ما لا يتناهي لا يفضل ما يتناهي أي يبطل ما تقدم بالوصف بالضدين وبأن ما لا يتناهى لا يفضل ما يتناهى فيلزم منه مساوات الدرة للفيل بل مساواتها للعالم كله وذالك محال ضرورة وهذا هو الدليل الأول على بطلان قول النظام وبيان دلالته علة بطلان قول الحكماء يقولون أن في كل جسم بالقوة أجزاء لا تتناهى فيلزمهم أيضا أن لا تفضل الأجسام بعضها بعضا قوله فيستوي الجزء لذا والكل البيت أي لكون ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى فألزم أولا مساوات القليل للكثير وهنا مساوات الجزء للكل وهو تفضيل لمعنى البيت قبله والنقيض الدرك بالمشاهدة والتفاضل بين الأجسام وبين الجزء والكل قوله فالخلف من المعاندة أي إذا أدرك نقيض تلك اللوازم بالمشاهدة فالخلف إذن يكون مكابرة ومعاندة لا الشبهة.

قالوا ثلاث نقط تركبت ... خطا فقسمة بنصفين ثبت

فانقسم الجزء وذا لم ينقسم ... فالقول في إثباته لم يستقم

وأيضا الوسط لا في الطرفين ... بمتغايرين ذا بغير مين

قطر المربع كذا أطول من ... كل من الأضلاع ما جزء يعن

قلنا الجواب منع ذاك القسم ... والوتر فيه مانع الحكم

والجزء ستة جواهر يماس ... فشبهة الفيلسوف بالتباس

مساحة للقطر تلك أكثر ... جواهرا فهي لذاك أكثر

إحتج الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد بأن قالوا لو فرضنا خطا من ثلاثة أجزاء فقسمناه قسمين للزم أن يقسم جزء لتعدد القسمة إلى التساوي هذا مما يبطل القول بعد الإنقسام و معنى قول المؤلف فانقسم الجزء و إذا لم ينقسم البيت أي أنتم تقولون أن كل واحد من النقط جوهر فرد وهذا لا يصح فإن النقطة المتوسطة قد إنقسمت والجوهر الفرد في اعتقادكم لا ينقسم ينتج أن النقطة المتوسطة ليست بجوهر فرد وما من جوهر تقدرونه فردا إلا ويمكن أن يتوسط بين جوهرين فينقسم وهذا ينتج أن الجوهر غير ثابت قوله وأيضا الوسط لا في الطرفين بتغايرين البيت هذه شبهة أخرى أي إذا فرضنا جوهرا بين جوهرين فهذا المتوسط يلاقي كل واحد من الجوهرين بما يلاقي به الأخر فلو كان كذالك لما كان وسطا ولما كان يمنع تلاقي الجوهرين وإن قلتم لا في هذا بطرف والأخر بطرف أخر فهو ما نقوله وهو أنه ينقسم إلى أجزاء فقد لاقى أحدهما بما لم يلاق به الأخر فرض التوسط قوله قطر المربع كذا أطول من كل من الأضلاع هذه شبيهة ثالثة والقطر هو الخط الذي ينقسم المربع بمثلين والمعنى أن الشكل المربع لابد أن يكون قطره أكبر من ضلعه وذالك يدل على نفي الجزء لأنه لوثبت لزم أن يكون القطر مساويا للضلع إذا قدرنا مربعا من أجزاء فردة يساوي عدد أجزاء كل ضلع عدد أجزاء الضلع الأخر و بيان اللزم أن القطر الذي ينقسم المربع بمثلين كل جوهر منه موار للضلع ولما كان القطر أعظم كان أكثر أجزاء والفرض أن أجزاء المربع جواهر فردة فتكون أجزاء القطر موازية لما دونها ومحال مساوات الأكثر للأقل فلولا أن أجزاء الضلع لا نقبل النهاية لما حصلت الموازات قوله ما جزء يعن أي ما جزء وهو الجوهر

الفرد يعرض ويقع فهو نتيجتين عن الشبهتين قبله أو عن الأخيرة قوله قلنا الجواب منع ذلك القسم البيت هو جواب الشبهة الأولى والمعنى أنا نمنع إنقسام الخط المذكور لجزئين متساويتين ولا ينقسم بمتساويين إلا خط مركب من أجزاء عددها شفع لا وتر قوله والجزء ستة جواهر يماس البيت هذا جواب الشبهة الثانية أي الجواب أن الجوهر عندنا يجوز أن يماس ستة جواهر وهو واحد فإن ادعيتم استحالة ذلك ضرورة خلفناكم في ذلك وإن إدعيتموه نظرا فبينوه والجهات عندنا أمور إضافية والشيء الواحد لا يتكثر بتكثر الإضافات ولا طرف حتى يقسم عليه فيقال يلاقي هذا بعين ما لاقى به ذلك أو بغيره وعطف قوله فشبهة للفليلسوفي بالتباين بالفاء لتسببه عن الجواب قبله أي فحينئذ تبين أن هذه الشبهة التي ذكر الفيلسوفي وقعت له بسبب أن حقائق الأمور التبست عليه والسين من يماس والتباس زيادة على الوزن تسمى في العروض بالإنالة ولم يسمع ذلك في شطور الرجز قوله مساحة القطر تلك جواهر البيت إذ الجواب عن الشبهة الثالثة أن قطر المربع إنما كان أكبر من ضلعه لأن القطر أعظم من مساحة الضلع فيلزم ضرورة أن يكون عدد أجزائه أكثر من عدد أجزاء الضلع وإن فرض خروجه على وجه لا يتعدى المساحة فلا يلزم أن يتفاوتا في المقدار.

دائرة القطب مـــــع المحيط لطفرة النظام بالتقسيـــــط

بل التفاوت بنفس الحركـــــة فكل شبهة له مستدركـــــه

بسرعـــة المحيط والبطء بهـا يؤال قطبه العمان حكمـــــا

فالحق في ذا الجزء قول الأكثرين الكلام بالذي للمتبتيـــــن

الطفرة في اللغة الوثوب وهي عند النظام عبارة عن قطع المسافة من غير مماسة ولا محاذة والتزم النظام الطفرة ليتوصل بها إلى ما إعتقد في الجسم من جواهر فردة لانهاية لها وذالك أنه ألزم عليه أن نملة لو قطعت جسما فقد قطعت ما لا يتناهى فالتزم الطفرة فقيل له النملة في طفرتها في حيز أم لا ونفي التحيز عنها محال وثبوت التحيز لابد وأن يكون على محاذات الجسم وإلا فلا تصل إلى آخره ويلزم منه أنها قطعت أحيازا لا تتناهى وقطع ما لا يتناهى محال وتمسك النظام في الإحتجاج على الطفرة بوجوه منها أنه الرحى تحرك ودائرة القطب لا تساوي دائرة المحيط وفي الزمن الذي قطعت الدائرة الصغرى قطعت فيه الدائرة الكبرى ولولا الطفرة لم يستقم ذلك والجواب يفرض التفاوت في الحركة بإعتبار أن أحد المتحركين تتخلل حراكته سكنات والأخر يتوالى إلى حركاته والإنسان يشاهد في الرحى سرعة الحركة في المحيط و بطاها فيما يلي القطب ولا دليل أقوى من المشاهدة قوله دائرة القطب مع المحيط البيت أي حركة دائرة حركة القطب مع حركة دائرة المحيط حجة أو دليل لطفرة النظام بسبب التقسيط أي تقسيط الحركتين على الدائرتين مع عدم مساواتهما واتحاد زمان القطع ولا يتأتى ذلك إلا بالطفرة قوله بل التفاوت بنفس الحركة أي التفاوت بين المتحركين في نفس الحركة بمعنى أن حركات أحدهما لتواليها وإتصالها أكثر من حركات الأخر لا بسبب الطفرة وهذا هو الجواب قوله فكل شبهة له مستدركة أي كل شبهة للنظام مردودة يجاب عنها وهذا من أصل أن سائر شباهته تنحل بهذا الجواب وقد ذكرناها في الشرح قوله بسرعة المحيط والبطء البيت هذا بيان التفاوت بمعنى أنه مدرك بالمشاهدة أي حكم العيان بسرعة حركة دائرة المحيط وبطء حركة دائرة القطب ولهذا إتحد

زمان قطع الدائرتين لا للطفرة قوله فالحق في ذا الجزء قول الأكثرين من علماء في الكلام البيت ينتج ما سبق أن الحق في الجوهر الفرد ثبوته وأن جواهر الجسم متناهية وهو قول الأكثرين من علماء للكلام وبالذي للمثبتين يتعلق بقول أي قول الأكثرين بسبب الذي لهم من الحجج على ذلك المثبتون هم الأكثرون من المتكلمين فهو من إيقاع الظاهر موقع المضمر ويحتمل أن يتعلق بالحق أي الثالث بسبب مالهم من الحجج.

والجسم في مصطلح الكـــــلام	أقله جزآن بانضمـــــــام
حيث تالفاهما جسمـــــــان	تأليف ذين ذاك تأليفـــــات

الجسم في اصطلاح المتكلمين المتألف فإذا تألف جوهران صار جسمين إذ كل واحد متألف مع الثاني وقال بعضهم هما جسم واحد والأول الصحيح لأن حد الجسم هو المتألف فإن فرضت التأليف نسبة وإضافة فالإضافة معقولة لكل واحد منهما فإنك إذا قلت هذه مجادلة لذاك صح في ضمنه أن تقول وذاك محاد لهذا وأن قدرته عرضا على قول من يرى ذلك فالعرض الواحد لا يقوم بجوهرين فلابد أن يقوم بهذا تأليف يوجب كونه مؤلفا مع الآخر وكذالك يقوم بالأخر و لا يقوم عرض واحد بمحلين قال إبن التلمساني والخلاف لفظي قوله تأليف ذين ذاك تاليفان ظاهر هذا الكلام أو نصه للتأليف عرض و الصحيح خلاف لأنه إضافة إذ لا يعقل الإجتماع و الإفتراق إلا بين إثنين.

ثم الطرق مـــــع الإنتفاء أثبتنا الأعراض بلا بقـــاء
لو جاز أن يبقى لقام المعنـــى بمثله يلزم أن لا يبنـــى
منع بقائه بكـــــل حال مستلزم لمنـع الإنتقـــال
والمنع من قيامه بنفســـــه وذاك لازم جميع جنســـه

الأعراض على حذف مضاف أي أثبت حدوث الأعراض لأن الطرف و الإنتفاء إنما استدلوا بها على حدوث الأعراض أما الثبوت فدليله غير هذا و منهم من قال هو ضروري ويدل على أن هذا هو مراد المؤلف قوله في بغية الطالب وكل عرض حادث للطرق والإنتفاء ويتحمل أن كلام المؤلف على ظاهره ويكون مراده بالطرق والإنتفاء تناوب الأحكام الجائزة على الجواهر وهو دليل ثبوت الأعراض كما سنبينه ويؤيد هذا أنه أثبت الحدوث فيما بعد بالمشاهدة وذلك قوله الحدوث في الأعراض مشاهد وتقرير دلالة التناوب على ثبوت الأعراض أن نقول إذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا فقد زال اختصاصه بحيزه الذي ساكنا بتفريقه إياه ثم طرا أشغاله بحيز ثان وأشغال الحيز الأول والثاني جائزان وكل جائز لا بد له من مقتضى والمقتضي إما نفس الجوهر أولا و نفس الجوهر لو إقتضت كونه شاغلا لحيز معين لإستحال كونه مع بقاء نفسه في غيره فتعين أن المقتضي غيره وذلك الغير نفي أو إثبات والنفي لا إقتضاء له والإثبات مثل للجوهر أولا ومثل الجوهر جوهر ولا يكون جوهرا لوجوب إشتراك المثلين في جميع صفات النفس والإقتضاء إنما يثبت للنفس ولأنه لإختصاص لما لم يقم ببعض الجواهر دون بعض

والجواز كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر و العلة العقلية واجب فيها الإنعكاس وما ليس يمثل إما أن يقتضي باختيار أولا والمختار لابد له فعل والجوهر باق مستمر الوجود فلا يصح أن يفعل في حال بقائه فتعين أن يكون فعل فيه أمرا زائدا وهو العرض وإن كان بغير إختيار فلا بد من قيامه به ليكون له به اختصاص فيقتضي الحكم له دون غيره وقد تم هذا الدليل على القول بنفي الحال وإما على إثباتها فلابد من زيارة لإحتمال أن يكون الزائد الذي أنتج الدليل حالا فيقال الحال لا تفعل على حيالها إذ الفعل لابد أن يصح كونه مرادا ليصح وقوعه من الفاعل والمراد لابد أن يتميز عند الفاعل ليصح قصده إليه والحال إنما يتميز باعتبار معناها الموجب لها إذ لو قدر تميزها باعتبار معقوليتها ثبتت لها حال بها تختص عن غيرها وفي ذلك إثبات الحال للحال فلا بد أن تتميز باعتبار معناها فتفعل مع وجود آخر موجب لها ولا بد من قيامه بالجوهر الذي أوجب له الحال المذكورة وهو الذي ابتغيناه وأما الإستدلال بطرق الأعراض وانتفائها على حدوثها فمتوقف على أن الطرق وكان عن عدم أن القديم يستحيل عدمه وحينئذ يكون الطارئ حادثا بلا واسطة والمنتفي حادث بواسطة أن ما ثبت قدمه إستحال عدمه ومن أجل التوقف المذكور كان حدوث الأعراض كما ذكر في الإرشاد مبنيا على أربعة أصول إبطال قيامها بنفسها و إبطال إنتقالها و إبطال كونها وظهورها و إبطال عدم القديم وقد برهن المؤلف هنا على الأولين ونذكر الرابع عند قوله بعد أن رفع الأزلي امتنع وقد نقل طائفة القول بكمون الأعراض وظهورها والكمون يطلق في الأجسام على الإستتار وهذا غير معقول في العرض وإنما معنى

الكمون المدعي في الأعراض وإنما توجد غير مقتضية حكمها ومعنى ظهورها إقتضاؤها حكمها والقول بالكمون والظهور باطل لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد لأن الجوهر إذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته إجتمع الضدان فيه ضرورة وكان الخصم يرى أن أحكام الأعراض التي تتضاد ولا تضاد في أنفس المعاني الموجبة للأحكام ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معاينها الموجبة لها إذ لو تنافت بأنفسها للزم إختصاص الحكم المضاد عن الحكم غير المضاد بأمر باعتباره يثبت التنافي وذلك إثبات الحال الحال وهو محال قوله بلا بقاء هو حال من الأعراض أي أثبت الأعراض حال كونها غير بلقية وهذا إشارة إلى انتفاء العرض بعد وجوده كما هو دليل على عدم بقائه وذالك لأن يقال لو قدرنا بقاء العرض لاستحال عدمه والتالي باطل بالمشاهدة فالعدم مثله وبيان الملازمة أن العرض إذا بقي زمانين فأكثر كان العدم طارئا عليه ليس بواجب له فلابد له من مقتض ولا يصح أن يكون للعدم مقتض وسياتي بيانه في إثبات بقائه تعالى قوله لو جاز أن يبقى لقام المعنى بمثله هذا مبنى على اعتقاد قدماء الأشعرية أن الباقي باق ببقاء وأن الجواهر إنما صح بقاؤها لقيام البقاء بها فقالوا بناءا على هذا لو بقيت الأعراض لزم قيام المعنى وهو محال وسياتي أن التحقيق كون البقاء من السلوب لا من المعاني الثبوتية قوله يلزم ألا يفنى هذا معطوف على قوله لقام المعنى بمثله بحذف العاطف فهو دليل آخر تقديره لو جاز أن يبقى العرض للزم ألا يفنى أي استحال عدم وفناؤه والتالي باطل فالمقدم مثله وهذا إشارة إلى الدليل السابق الذي نبه عليه بقوله بلا بقاء قوله منع بقائه بكل حال

مستلزم لمنع الإنتقال والمنع من قيامه بنفسه إنما كان عدم بقاء الأعراض مستلزما لما ذكر من أجل أن انتقال العرض من محل إلى المحل الذي شوهد فيه يقتضي إستمرار وجوده زمانين فأكثر لوجوده في المحل المنتقل عنه و زمانا فأكثر لوجوده في المحل المنتقل إليه وذالك حقيقة البقاء الذي فرغنا من إبطاله وكذا إنتقاله من قيام بنفسه إلى المحل الذي وجد فيه يقتضي زمانين فأكثر زمانا فأكثر لوجوده قائما بنفسه وزمانا فأكثر لوجوده قائما بالمحل فإذن الإنتقال أو القيام بالنفس ملزومان للبقاء فيلزم من بطلانه بطلانهما فينظم الدليل هكذا لو صح إنتقال العرض من محل إلى محل أومن قيام بنفسه إلى محل لصح بقاؤه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد مر بيان الملازمة ونفي التالي قوله وذاك لازم جميع جنسه الإشارة بذلك إلى عدم صحة البقاء والمعنى أن الأعراض كلها يستحيل بقاؤها بل بنفس وجودها تنعدم وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والأصوات أولا كما الألوان والاعتقادات وهذا قول الأشعرية سوى القاضي تفصيل مذكور في الشرح فأشار المؤلف إلى أنه لا تفصيل في ذلك كما يقوله المخالف .

فانحصر العالم في الأجـــــرام	وتأتلم بها علـــى إلتئــــــام
فذاك إما جوهر أو عـــــرض	كل هو الحادث ذاك العــــرض
تلازم الحدوث في الأعـــــراض	مشاهد سوى با لاعتــــــراض
وإلى محلها الذي تــــــــلازم	إذ لا يصح السبق للمـــــــلازم
لو قدم الجوهر كان ساكنـــــا	أو متحركا لزومـــا كائنـــــا
والتالي باطل بقسميه معـــــا	لأن رفـــع الأزلي امتنعــــــا

أدخل الفاء على الحصر لكونه نتيجة عما مر من نفي الزائد ومعنى على التئام على إجتماع وموافقة بمعنى أنهما لا يتفارقان فلا توجد الأعراض بدون الجواهر ولا تعرى الجواهر عنها والإشارة بذالك إلى العالم وحدوث الأعراض تعدم هنا بقوله والحدوث في الأعراض مشاهد ليرتب عليه حدوث الجواهر وكن بالحدوث عن دليله الذي وهو التغير من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم وهو المعبر عنه أولا بالطرو والانتفاء على احتمال وهذا لأن الحدوث كما مر ثابت العقل لا بالحس أو ما حدوث الجواهر فقد أشار إليه بقوله تلازما أي في الوجود بحيث لا يوجد أحدهما بدون الآخر والجوهر إذا كان لا يعرى عن الأعراض الحادية يكون حادثا لا محالة إذ لو كان قديما لسبقها وهو خلاف ما فرض من التلازم واستحالة التعري معلومة في أكوان العالم بالضرورة لأنه لا يمكن أن يقرر في العقل جسم ليس بمتحرك ولا ساكن و لا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال على حدوث الأجرام وان شئت فاستدل باستحالة عزو الأجرام عن الأكوان وعلى استحالة عروها عما عدها من أجناس الأعراض وذالك أن قبول الموصوف لجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف ولا يطرأ على الذات ليلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا. فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله وإذا ثبت ملازمة الجواهر للأعراض الحادثة لزم حدوثها ضرورة أن الملازم لشيء لا يسبقه فيكون حادثا مثله قوله لو قدم الجوهر البيتين هذا دليل على استحالة عدم الجوهر وذالك بملازمته للحركة والسكون وهما لا يتصور قدمهما فيلزم حدوث الجوهر لا محالة والفرق

بين هذا وما قبله أن حدوث الأعراض بينة فيما قبل بالتغير المشاهد وهنا اثبت حدوث الحركة والسكون بطريق آخر ونظمه أن يقال لو وجد جوهر في الأزل لم يخل أن يكون فيه متحركا أو ساكنا لكن التالي باطل فالمقدمة مثله وبيان الملازمة أن الجوهر ملازم للحركة والسكون لأن التحيز نفسي له فإن بقي في حيزه فهو ساكن وإن انتقل عنه فهو متحرك وبيان نفي التالي أن تقول الحركة لا تكون أزلية لعدم إمكان بقائها وللزوميتها سبق الكون في الحيز المنتقل عنه والأزلي لا يكون مسبوقا بغيره ويستحيل رفعة وهذا السكون أزليا وإلا لاستحال عدمه فيستحيل أن يتحرك الجوهر دائما والعقل والمشاهدة تكذبه والدليل على إستحالة رفع الأزلي وأن ماثبت قدمه استحال عدمه أنه لو قدر لحوف العدم للأزلي لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم لفرض إتصافه بهما ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلها ولو قبل العدم لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سببين وإذ القبول للذات نفسي لا يختلف فيلزم إفتقار وجوده إلى موجود يرجحه العدم الجائز فيكون حادثا هذا خلف فثبت بهذا البرهان أن القدم يستلزم البقاء وأن تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق وهذا برهان مختصر وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته والدليل المشهور بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع أقسامه وبيانه أن يقال لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون له مقتض إذ طرو أمر لنفسه لاسيما إن كان مرجوحا كهذا محال ضرورة والمقتضي إما باختيار أولا والمقتضي المختار لا يفعل العدم إذ ليس بفعل وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد وباطل أن يكون عدم شرط لأن ذلك الشرط إن كان قديما

نقلنا الكلام إلى عدمه ولزم التسلسل وإن كان حادثا لزم وجود القديم في الأزل بدون شرطه وهو محال وباطل أن يكون طريان ضد لأنه إن طرا قبل إنعدام القديم لزم إجتماع الضدين وإن طرأ بعد إنعدامه فقد إنعدم القديم بغير مقتض لإستحالة تأخر المقتضي عن أثره وأيضا يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا أقل من المساوى أدفع القديم السابق وجوده لطريان هذه أولى من العكس وأيضا فالضد إن قام بالقديم لزم إجتماع الضدين وإلا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص فهذا هو الدليل المشهور الذي أشار إليه في الكلام على استحالة بقاء الأعراض وبعض مقدماته وهي قولنا والمختار لا يفعل العدم غير مسلمة عند القاضي لكونه يقول القدرة تتعلق بالإعدام كما تتعلق بالإيجاد ولهذا توقف في استحالة بقاء العرض.

ولا يصح نفسي الأوليـــــة	عن الحوادث ولا نوعيـــــه
برهانه بالقطـع والتطبيـــق	تقريره عند ذوي التحقيـــق
جملة ما حدث للطوفـــــان	طبق ليو من على البيـــــان
ان لم يكن في الثاني خلـو الأول	فالكل والجزء سوى في المثـــل
فالمتنا هي بالنقيض حققـــا	يقطع الأول التناهي صدقـــا
والجمع بين النفي للنهايـــة	والإنقضاء مستحيل غايـــة

قد مر أن إبطال حوادث لأول لها من الأصول التي ينبني عليها حدوث العالم وذلك أنه يستدل بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر لما بينهما من التلازم فلابد أن يكون للأعراض الحادثة مفتتح و إلا لم يدل ملازمة الجواهر لها على حدوث الجواهر لأن نوع الأعراض حينئذ

قديم فيكون الجوهر الملازم له قديما وقد إجتمعت الملل كلها على حدوث ما سوى الله ولم يخالف إلا شردمة من الفلاسفة والإشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والحاصل منه أن قدمائهم أثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلا لم نفسا وهيلولا ودهرا وخلاء وصار جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته إلا الحركات فإنها حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا حركة إلا قبلها حركة لا إلى أول وأما العالم السفلي وهو عالم الكون الفساد وما تحت مقعر فلك القمر فقالوا إن هيو لا قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا ولد إلا وقبله والد ولا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة ولا زرع إلا زرع إلا من بدر وتوقف جاليونس في قدم ما دعوا قدمه ومذاهبهم في ذلك ركيكة جدا لا يرضى بمقالتها مومن ولا مطلق عاقل إلا من سلب عقله وإيمانه ولا حول ولا قوة إلا بالله وقد اعتنى المتكلمون بإبطال حوادث لا أول لها فذكر ولإبطالها أوجها عديدة منها برهان القطع والتطبيق وعليه اقتصر المؤلف وتقريره عند السيد الشريف أن يقال لو تسلست الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا أن نفرض من حركة ماكدورة معينة مثلا على ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار سكناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من أحدهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا لا إلى نهاية فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا باطل وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء

فتنقطع الناقصة ضرورية فتكون متناهية والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه قدناه بلا شبهة فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم تناهيها وهو خلاف المفروض أعني عدم تناهيها في تلك الجهات فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا قوله ولا يصح نفي الأولية البيت عبر بالنوعية لأنه قد قيل بقدم النوع دون الشخص بخلاف العكس قوله برهانه بالقطع والتطبيق أي تقطع جملة عن زيادة جملة عن زيادة حوادث وتطبق إحدى الجملتين على الأخرى أي تقاس بها وتنظر معها قوله تقريره عند ذوي التحقيق أي تقرير برهان القطع والتطبيق وتقرير مبتدأ وخبره جملة ما حدث للطوفان الأبيات الأربعة أي تقرير هذا الكلام أو مضمن هذا الكلام قوله جملة ما حدث للطوفان البيت أي جملة ما حدث عند الطوفان إلى الأزل مطبق على ما جملة ما حدث عند يومنا إلى الأزل قوله إن لم يكن في الثاني خلو الأول البيت أي إذا طبقت إحدى الجملتين الأخرى فإن لم يكن في الثاني الذي هو مجموع ما من يومنا إلى الأزل وهو الكل خلو الأول الذي هو المجموع ما من الطوفان إلى الأزل وهو الجزء أي إن لم يكن في الثاني جزء يخلو عنه الأول بل كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الناقص مساويا للزائد والجزء مساويا للكل وهما محال والمثل من كلام المؤلف الظاهر أنه بفتح الميم والتاء أي كانا سواء في المثل أي المفرض قوله فالمتناهي بالنقيض حققا بقطع الأول فرع من إبطال القسم الأول وهذا بيان إبطال القسم الثاني أي فالمتناهي حقق بالنقيض بسبب إنقطاع الأول وهو الناقص ونقيض المتناهي أي يلزم في

هذا القسم أن يكون غير المتناهي متناهيا وهو محال أيضا وهذا إشارة إلى معنى قول السيد و إلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء إلى آخره قوله التناهي صدقا أي صدق به رأي أي حكم به فيما فرض غير متناه وهو تأكيد لما قبله تم به البيت قوله والجمع بين النفي والنهاية البيت هو تمام ما قبله أي يلزم أن يجمع ثبوت النهاية ونفي النهاية وهو محال فإذن لو وجدت حوادث لا أول لها لزم أن يساوي الناقص الزائد أو أن يجتمع النقيضان ثبوت النهاية ونفيها والتالي محال بقسميه فيستحيل المقدم.

قالوا حدوث حادث إمكانــــه	مقدم موصوفه بيانــــــه
قد ثبت المحل وهو سابــــق	عن حادث فهو لذاك لاحــــق
قلنا ثبوت صفة الإمكــــان	يمنع بل ترجع للأذهــــان
إن سلم الثبوت في التسلســـل	يلزم في المحل أولا محصــــل
إن سلم الحصول لا يسلــــم	تقدم الزمان بل ذا يحكــــم
فيه بأنه كسبق الجـــزء	من المركب معا في البـــدء

هذه شبهة للفلاسفة في قدم الهيولي وجوابها أي قال القائلون بقدم الهيولي إذا ثبت تقدم الإمكان على وجود الحادث والإمكان وصف ثبوتي استدعى محلا يوجد فيه إذ لا يقدم بنفسه وذالك المحل هو الهيولي وحدوث مبتدا وخبره جملة إمكانه مقدم و موصوفه مبتدأ أو الخبر بيانه أي موصوف الإمكان بيانه أي محل الذي يوجد ويبين فيه وأبين من هذا أن يكون التقدير قالوا بيان قدم العالم حدوث حادث إلى آخره وموصوف فاعل فعل محذوف

أي فينعدم موصوفه قوله وهو سابق عن حادث أي والمحل سابق على حادث وهي جملة حالية وعن بمعنى قوله فهو لذالك لا حق لثبوت سبق المحل وهذا تأكيد لما قبله قوله ثبوت صفة الإمكان يمنع البيت المنع طلب الدليل أي لا نسلم أن الإمكان وصف بثبوتي فهاتوا الدليل على ذلك بل ترجع صفة الإمكان إلى حكم الذهن وتقدير الفعل وهو القضاء فإنه لا يلزم من فرض وجوده ولا معرفة مجال وحينئذ لا نستدعي محلا قوله إن سلم الثبوت فالتسلسل يلزم في المحل أي إن سلم الإمكان ثبوتي يستدعي محلا لزم التسلسل في المحل وهذا إشارة إلى قول إبن التلمساني ثم ما ذكروه يلزم منه إثبات هيولي للهيولي فإنها ممكنة وإمكانها سابق على وجودها ويتسلسل قوله إذ لا يحصل أي التسلسل لا يحصل أي لكن اللازم باطل فالملزوم وهو كون الإمكان ثبوتيا يكون مثله قوله إن سلم الحصول لا يسلم تقدم الزمان البيتين المراد بالحصول الثبوت ولم يعبر به لثقل التكرار أي وأيضا وإن سلم أن الإمكان ثبوتي فلا يسلم أنه متقدم على وجود الممكن بالزمان حتى يلزم ثبوت الهيولي وهذا إشارة إلى قول إبن التلمساني ولو سلم أنها صفة ثبوتية فهي راجعة إلى صفة نفس الممكن وهي في الحقيقة جزئه وتسميتها صفة باعتبار أنها تقال على الماهية لا أنها تقوم بها قيام السواد بمحله وسبقها على الوجود سبق بالذات لا سبق تنفرد به عن الوجود وذلك حكم جميع صفات النفس أعني وجوب التقدم في الذهن والوجود تقدما ذاتيا والإشارة بقول المؤلف ذا إلى الإمكان وسبق الجزء على المركب سبق ذاتي ولا يلزم كونه زمانيا ومعنى قوله معا في البدء أن الإمكان والممكن مبدوان معا لا سبق لأحدهما على الآخر في الخلق والتقدير هما في البدء معا.

فحاجـــة العالم بالضــرورة   إلى قديم موجـــد مشهـــوره

منشاهــــا حدوث أو إمكان   مجموع ذينك لـــــه بيان

قيل الحدوث الشرط في ذا التالي   وقيل ذانك هــما شرطـــان

و الاعتبار بذوات المحدثـــات   ومثل ذاك اعتبروه في الصفات

فهـــــذه الثمان بإعتبار   منـــــاهج النظر للنظار

أولها طريقة الخليـــــل   والأكثرين و هي في التنزيـل

قد إستدل بحدوث الجســـم   دل على محدثـــه بالجـــزم

والثان ذات ممكن في ذا الطلـب   ترجيحها مفتقر إلى السبـــب

وثالث الوجوه في ذا الفـــرض   إذا إستدل بحدوث العـــرض

كما يكون في انقلاب النطفـــة   علقة و مضغة في الصفـــة

دلت على خالقها العليـــم   القـــادر المريد بالتعليـــم

ورابع الوجوه إمكان العـــرض   خصوصه بجوهر له عــرض

مفتقر فيه إلى المخصـــص   أراده له على التخصـــص

معتبر الوجهين ذاك ظـــاهر   يدركه من يعتني لا قاصـــر

أي ذا حدوث العلم فحاجته حينئذ إلى موجود قديم ثابتة بالضرورة وقضية إفتقار الحادث إلى محدث قضية مشهورة عند جميع المميزين وهذا مراد المؤلف بالشهرة لا ما اصطلح عليه المنطقيون في تقسيم القضية إلى المشهورية وغيرها ويحتمل أن تكون مشهورة منصوبة على الحال من الضرورة أي حال كون الضرورة مشهودة بينة عند جميع العقلاء وهذا الذي أشار إليه هو رأي الفخر والأكثر على خلافه وأنها قضية نظرية لكن تعلم بنظر قريب فإن ما لا يترجح باعتبار نفسه إذا ترجح يكون

ترجحه غيره لا محالة وإلا لزم التناقض فلقرب هذه الدعوى ظن قوم أنها ضرورية وطريقة من يستدل على افتقار الحادث إلى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الإستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول إمام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ حاجة الحادث إلى صانع فقيل الإمكان وهو إختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما على أن كلا جزء وقيل الإمكان بشرط الحدوث والحق أنها كلها طرق موصلة إلى العلم بالصانع وهي إما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب أربعة في اثنين قوله منشاها حدوث أو إمكان البيت أي منشأ الحاجة وحدوث إشارة إلى القول الأول وإمكان إلى القول الثاني ومجموع معطوف بحذف العاطف أي مجموع دينك ومعنى قوله له بيان أي للثالث بيان وتفصيل بينه في البيت الذي بعده قوله والإعتبار بذوات المحدثات البيت أي واعتبار العلل الأربع في ذوات المحدثات وكذا في صفاتها بمعنى أنها تعتبر في الذوات وتعتبر في الصفات فتكون طرق الإستدلال ثمانية كما مر و إليه أشار بقوله فهذه الثمان البيت وهذه مبتدأ وخبره للنظار أي فهذه الثمان ثابتة للنظار في اعتبار مناهج النظر أو الخبر باعتبار أي فهذه الثمان ثابتة باعتبار مناهج النظر كائنا أو الكائن للنظار قوله أولها طريقة الخليل والأكثرين أي أكثر المتكلمين وأول الطرق طريق الإستدلال بحدوث الذوات على وجود الصانع قوله وهي في التنزيل هو قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الأفلين إلى آخر استدلاله قوله

استدل بحدوث الجسم البيت بيانه أن أفول الكواكب يدل على حدوثه فيكون له محدث فهو إذن مفتقر مربوب فكيف يكون ربا وهذا راجع إلى قولنا العالم حادث وكل حادث فله محدث فالعالم له محدث قوله والثاني ذات ممكن في ذا الطلب البيت أي والثاني في هذا المطلب أن يقال ذات ممكن ترجيحها مفتقر إلى السبب ونظم الدليل العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر قوله وثالث الوجوه في ذا الغرض الأبيات الثلاثة الثالث هو الإستدلال بحدوث الأعراض أما في الأنفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما إذ لا بد الأحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها من مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكمة المودعة فيها وأما في الأفق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن قوله ورابع الوجوه إمكان العرض البيتين خصوصه مبتدا وجملة له عرض وصف لجوهر أي بجوهر عرض والعرض له وخبر المبتدا مفتقر بفتح القاف وضمير فيه يعود على خصوص وضمير أراده يعود على العرض وضمير له يعود على الجوهر والمخصص وجدته في النسخ بلام التعريف ولو أسقطها لكان أحسن أي والرابع الإستدلال بإمكان الأعراض وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل بماله من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص قوله معتبر الوجهين ذاك ظاهر البيت أي معتبر الوجهين الباقيين من الأربعة وهما علة مجموعة الإمكان والحدوث على أن كلا جزء أو علة الإمكان بشرط الحدوث فاللام في الوجهين للعهدة ومعتبر يحتمل أن يكون إسم مفعول

أي المعتبر من الطرف في الوجهين ويحتمل أن يكون إسم مصدر أي اعتبار الوجهين الباقيين في الإستدلال ظاهر ما سبق لمن اجتهد واعتنى بتحصيل العلم لا للقاصر في ذلك والطرق المعتبرة في هاذين الوجهين أربعة تنضاف للأربعة السابقة يكون المجموع ثمانية كما مر و أحال هذه على تلك لأنها مركبة منها.

للحكما في مثل هذه القصـــود ... مدبر العالم واجب الوجـــود

لذاته لولا وجــوده إنتفــــى ... وجود غيره ببرهـــان وفــــى

لو كان واجبا لغيـــره لــــزم ... دور التسلسل محاله علـــــم

لو أثر المؤثر في موثـــــره ... لكان سابقا على مؤثـــــره

فذا المؤخر مقدم عــــــلى ... نفسه فالمحال في الدورانجلى

ولو تسلسل المؤثر انتــــفى ... أثره التطبيق في هذا كــــفى

قال السعد التفتزاني وطريق إثبات الواجب عند الحكماء أنه لا شك في وجود موجد فإن كان واجبا فهو المراد وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده فإما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال وينتهي إلى الواجب وهو المطلوب إنتهى قال في الطوالع في بحث الدور والتسلسل أما الدور فلأن صريح العقل جازم بتقدم وجود المؤثر على وجود أثره فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الأول لو تسلست العلل إلى غير النهاية فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلا إلى غير النهاية فإن استغرق يلزم انقطاعها

والأولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضا متناهية إنتهى كلامه في الوجه الأول فإن استغرقت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون النقيض مثل الزائد وقد مر تقرير برهان التطبيق في إبطال حوادث لا أول لها واللازم في البابين واحد قوله لولا وجوده إنتفى وجود غيره البيت أي لولا وجود واجب الوجود بأن يفرض عدم المستند إليه بالكلية أو يفرض ممكنا وبرهان انتفاء وجود الغير حينئذ ما دل على احتياج الممكن إلى المقتضي والحادث إلى المحدث وعلى إبطال الدور والتسلسل قوله دور تسلسل هو على حذف العاطف أي دور أو تسلسل قوله محاله علم أي محال ماذكر من الدور والتسلسل قوله له أثر الأثر في مؤثره لكان سابقا على مؤثره أي لوجوب سبق الفاعل على فعله ومؤثر الأول بكسر التاء والثاني بفتحها وهما وقعان على شيء واحد قوله فذا المؤخر مقدم على نفسه أي فلزم أن يكون الأثر المؤخر مقدما على نفسه لأنه إذا أثر في مؤثره يكون مقدما على مؤثره المقدم على أثره فيكون الأثر مقدما على نفسه ويلزم مثل ذلك أيضا في المؤثر وكذا يلزم أيضا أن يتأخر كل منهما على نفسه وهو بين.

فصل تخالف الذوات ذاتــــه	لنفسه ووصـــفها صفاتـــه
فهو القديم الذي لا شبيـــه	له ولا لو صفـــه تشبيـــه
لوصح الإشتراك ثم الإمتيــاز	للزم التركيب وهو لا يجــاز
لأنه الفاعــــل باختيـــار	فلا يصـــح ذاك بالأنظـــار
لو فرض التركيب من جزئيـن	لو جبت صفاتـــه لذيـــن
أما الكــل في التعدد محــال	أو واحد أو جملة أيضا يحـال
من التمانع والإفتقـــــار	وقسم مـــا امتنع باستقرار

قال السيد الشريف ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات واليه ذهب نفاة الأحوال قالوا والمخالفة بينه وبينهما لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري فإنهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هو بالذات وليس بين الخلائق إشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقدمة وعلى هذا فهو منزه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المساوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الواجيبية والحيية والعالمية والقادرية هذا قول أبي على الجبائي وأما عند أبي هاشم فإنما تمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة يسميها بالإلهية قالوا ولا يرد عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء لأن المماثلة المنفية ها هنا المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة لنا في إثبات المذهب أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة يخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعدد ولا شك أن ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب العقلي صح من شرحه للمواقف قال المؤلف في بغية البرهان على استحالة التركيب هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يستحيل عليه التركيب فالله تعالى

يستحيل التركيب أما الصغرى فلأنه لو لم يكن فاعلا بالاختبار بل كان فاعلا بالذات ثم يتخصص في الأفعال مثل عن مثل واللازم باطل فالملزوم مثله وأما الكبرى فلأن الفاعل بالاختيار يجب إتصافه بالعلم والقدرة والإدارة والحياة فلو فرض تركيب ذاته من جزئين فإما أن يقوم بكل جزء علم وقدرة وإرادة فيلزم التعدد أو يقوم بالجملة صفة واحدة فيلزم إنقسام ملا ينقسم أو يقوم بالبعض دون البعض فيلزم الإفتقار إلى المخصص فتبث أن الفاعل بالاختيار يستحيل عليه التركيب إنتهى قوله وهو لا يجاز أي التركيب قوله لأنه الفاعل باختيار أي فتجب له صفات الإختيار المذكورة وحينئذ إما أن يقوم تلك الصفات بكل جزء فيكون كل جزء إلاها وهو باطل بدليل التمانع وغيره مما سياتي أو تقوم بجزء واحد فيفتقر الى مخصص فيكون حادثا أو تقوم بالجملة فيؤدي إلى انقسام المعنى وهو محال قوله أو واحد أو جملة هما بالخفض عطفا على كل قوله أيضا بحال أي وجوب الصفات للواحد أو الجملة قوله من التمانع والإفتقار البيت أي من أجل التمانع وهو مرتب على ما قبله فالتمانع راجع إلى قيام الصفات بالكل المستلزم التعدد والافتقار راجع إلى قيامها بالواحد وقسم ما امتنع قسمه راجع إلى القيام بالجملة فمن التمانع يتعلق بمحذوف تقديره استحال جميع ذلك من التمانع والإفتقار وانقسام ما لا ينقسم.

وجوبه الذاتي قاض بالقـــدم مع البقا فينتفي عند العـــدم

وجوهر وعرض وجســـــم مركب العقل كذا و الكــــم

ولو كان مثل الحادثات للـــزم حدوث بطلانه به جـــزم

وجوده منزه عن الزمـــــان مقدس عن الجهات والمكـــان

قد سبق في طريق الحكماء الإستدلال على أنه تعالى واجب الوجود لذاته لأنه وجوده مستفاد من غيره وإذا وجب له الوجود لم يقبل العدم مطلقا لا سابقا ولا لاحقا فلزم من ذلك قدمه سبحانه وبقاؤه واعلم أن القدم يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال أساس قديم وبناء قديم وهذا الإعتبار مستحيل عليه تعالى إذ وجوده ليس وجودا زمانيا ولانسبة للزمان إلى وجوده البتة إذ هو من صفات المحدثات كما سيأتي بيانه ويطلق القدم أيضا على ما أول لوجوده أي وجوده أزلي لم يسبقه عدم والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوب القدم والبقاء له سبحانه هو الدليل على أنه واجب الوجود وقد مر أيضا إستحالة العدم على القديم ولأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر إلى محدث ويلزم الدور أو التسلسل و الخصوم بحوادث لا أول لها سلموا أن التسلسل في الأسباب والمسببات مستحيل وذكر المؤلف القدم والبقاء في باب التنزيه يقتضي أن مختاره فيهما أنهما من السلوب وهو مختار المحققين من المتأخرين فالقدم عبارة عن سلب العدم والبقاء سلب لحوقه وسيأتي خلاف من خالف في ذلك وإبطال قوله إن شاء الله قوله وجوهر وعرض وجسم البيت

جوهر معطوف على العدم أي فينتفي عنه العدم لكونه واجب الوجود قديما باقيا وينتفي عنه أن يكون جوهرا لمخالفته تعالى الحوادث والجواهر كلها مماثلة ولأن الجوهر هو المتحيز فلا يكون إلا حادثا كما سبق وهو سبحانه قديم وكذا يستحيل أن يكون عرضا على اختلاف أنواع العرض لمخالفته تعالى للحوادث ولثبوت حدوث الأعراض ولوجوب القيام بالنفس له تعالى وكذا يستحيل أن يكون جسما لما سبق في الجوهر ولتركيبه وبالجملة فوجوب الوجود يستلزم نفي ذلك كله وأشار بقوله مركب العقل إلى أنه لافرق في الإستحالة بين المركب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين والمركب من أجزاء عقلية إما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء أو من جنس وفصل كالإنسان والطائر والبياض والسواد وأما قوله وكم فتكملة للبيت وإلا فالكم المتفصل لاتترتب استحالة على ما سبق كما يترتب ماقبله فلا يحسن على المقرون بفاء السبب وإذا عرفت استحالة التركيب عرفت إستحالة التجزئة التي أثبتها النصاري لألهتهم تعالى الله عن ذلك فإنهم اعتقدوا أن معبودهم جوهرا أي أصل الأقانيم وذلك له عندهم ثلاثة أقانيم أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالإبن والكلمة وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا مجموع الثلاثة إلاه واحد فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال لا وجود لها أو وجوه واعتبارات لا توجد إلا في الأذهان وذالك غير معقول العاقل و الأقنوم كلمة يونانية والمراد بها في ذلك اللغة أصل الشيء ويعني بها النصاري الأصل الذي كانت عنه حقيقة إلهاهم وقد

طولبوا في دليل الحصر في الثلاثة فقالوا لأن الخلق والإبداع لا يتأتى إلا بها فقيل لهم والإرادة والقدرة لا يتأتى الخلق إلا بهما فأحكموا بأن الأقانيم خمسة قوله لو كانت مثل الحادثات للزم حدوثه البيت أي لو كان مثل الحادثات في كونه جوهرا أو عرضا للزم حدوثه والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن المثلين يلزم إستوائهما في جميع الأحكام العقلية وقد وجب الحدوث لجميع الجواهر والأعراض فكذا يجب لمماثلها ونفي التالي بين مما سبق قوله وجوده منزه عن الزمان أي وجوده سبحانه وتعالى ليس وجودا زمانيا ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة إذ هو من صفات المحدثات فيكون حادثا ضرورة فإن الزمان إما عبارة عن مقارنة متحدد أي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا فثبوته فرع وجود مادتين مقترني الوجود لأنه نسبة بينهما والنسبة تتأخر عن وجود المنتسبين ولا يتجدد في الأزل بلازمان وإما عبارة عن حركات الأملاك وما يرجع إليها من الساعات وأجزائها وتعاقب الليل والنهار والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرا في تصارف أهل العادات ولاشك في انعدام الزمان بهذا المعنى أيضا في الأزل إذ لا فلك فيه ولا حركة لبرهان حدوث ما سوى الله ويستحيل أن يمر عليه تعالى الزمان بهذا المعنى لأنه إنما يمر ذلك على الأفلاك وما أحاطت به مما سجن في جوفه وهو سبحانه منزه أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو إنفصال قوله مقدس عن الجهات والمكان إستدل الفخر على نفي المكان والجهة بأن ذاته تعالى لو كان مختصا بمكان وجهة لكان إما أن يصح عليه أن يخرج منها أو لا يصح فإن صح لزم كونه محلا للحركة والسكون وكل ما

كان كذالك كان محدثا وإن تعذر عليه الخروج منها كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص وهو عليه محال إنتهى و أيضا لو كان في جهة كان متحيزا وكل متحيز حادث وأيضا لو كان في الحيز لكان إما متناهيا من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجواب أو يكون متناهيا من بعض الجوانب دون بعض الأول باطل وإلا كان إختصاصه بذالك المقدار المتناهي من كل جانب دون الزائد والناقص يحتاج إلى المخصص وذالك يوجب الحدوث والثاني أيضا باطل لأن البعد الذي لانهاية له محال لأن كل بعد قابل لزيادة والنقص وكل ما كان كذالك فهو متناه وبطل الثالث بما بطل به الأول والثاني .

ومالهُ بغيره حصـــــــــول ولا إتحاد به أو حلـــــــــول

أي وما للباري تعالى حصول في غيره بحيث يقوم بذلك الغير ويحل به حلول الصفة بالموصوف لوجوب القيام بالنفس له تعالى أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص أما الثاني فلوجوب وجوده وقدمه وبقائه وأما الأول فلوجوب إتصافه بالعلم والقدرة إلى آخر السبع ولو كان مفتقرا إلى محل لكان صفة معنى من المعاني والصفة لا تتصف بشيء مما سبق وأيضا لو افتقر إلى محل لم يكن بالألوهية أولى من المحل الذي افتقر إليه فإن فرض أنهما إلاها لزم تعدد الألهة و إذا استحال افتقاره إلى محل إستحال إتحاده به ومعنى الإتحاد صورة الشيئين شيئا واحدا وهو محال مطلقا في القديم والحادث و برهانه أن أحد الشيئين إذا إتحد بالأخر فإن بقيا على حالهما فهما

إثنان لا واحد فالإتحاد وإن كان عدما كان الموجود غيرهما وإن عدم أحدهما دون الأخر إمتنع الإتحاد لأن المعدوم لا يكون عين الموجود وإذا عرفت إستحالة افتقاره إلى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام صفته بذات غيره وحلولها فيه وإتحاده بها فبطل ما قالت النصارى أهلكهم الله أن أقنوم الكلمة اتحد بنا سوت عيسى عليه السلام واختلفوا في معنى الإتحاد على أقوال وكلها بنية البطلان دالة على ركاكة إفهامهم وقد أوضحنا ذلك في الشرح قوله أو حلول ظاهره التكرار مع قوله وماله بغيره حصول إلا أن يحمل على حلول الصفة ويكون تنبيها على معتقد النصارى في المسيح .

ولا يجوز وصفه بعــــــــرض	كلذة أو ألم أو غـــــــرض
وكل قاض بحدوث الــــــذات	ممتنع كذاك في الصفـــــات
يصدق كل قابل الحــــــوادث	هو لوصفه بذاك حــــــادث
فكل ما ليس بحادث فـــــــلا	يقبلها عكس نقيضها إنجــــلا
قالوا عن الأغراض أفعال الحكيــم	كالحكم قلنا بالصفات للعلــيم

قال في بغية الطالب ذات الباري سبحانه يستحيل أن تكون محلا للحوادث كالأعراض برهانه أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث و كل ما يمتنع خلوه عم الحادث فإنه يكون حادثا فينتج كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يكون حادثا وهذا الدليل بعينه هو الدال على حدوث الأجسام فإما أن يكون منقوضا وإما أن لا يكون الإله قابلا للحوادث فمتى صدق أن كل

قابل للحوادث حادث صدق بعكس النقيض كل ما ليس بحادث لا يكون قابلا للحوادث والباري تعالى ليس بحادث فلا يكون قابلا لحوادث إنتهى وقال في بيان إستحالة الألم والملذات عليه سبحانه لو صح عليه الألم واللذة لكان جسما لكن التالي باطل فيبطل القدم تقرير الملزوم هو اللذة والألم من قبيل الأعراض و لا وجود لها إلا في الأجسام وأما انتفاء الثاني فلما تقدم من البرهان على استحالة الجسمية عليه فإن قيل العلم بالكمال في الشاهد يوجب اللذة فعلم الباري تعالى بكماله المطلق لم لا لم يوجب اللذة كما اعتقدته الفلاسفة قلنا ليس كل ما ثبت في الشاهد ثبت في الغائب و أيضا قد حكى الإمام فخر الدين في المحصل إجماع الأمة على بطلان ذلك انتهى وكذا لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه لغرض أو معللة بعلة مشتملة على حكمة تبعثه على أن يفعل الفعل أو أن يشرع الحكم وإن كانت أفعاله وأحكامه لا تخلو عن حكمة لاكن ذلك إنما هو بالإختيار والتفضل لا باللزوم العقلي هذا مذهب أهل الحق خلافا للمعتزلة فإنهم يقولون لا يجوز خلو الفعل أو الحكم عن حكمة بل لابد من غرض هو الداعي إلى الفعل أو الحكم والدليل على صحة ما قلناه أن الغرض إنما يكون قديما فيجب قدم العقل وإلا كان الباري تعالى ناقصا لفوات غرضه أو حادثا فيحتاج هذا الغرض إلى عرض حادث إذ هو من جملة الأفعال الحادثة ويلزم التسلسل وكلاهما باطل وأيضا كل من فعل شيئا لغرض فهو مستكمل بفعل ذالك الشيء والمستكمل بغيره

ناقص لذاته وأيضا كل غرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على إيجاده إبتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا واحتج المعتزلة بأن قالوا لو كان للفعل أمر الحكم واقع بغير غرض للزم السفه والعبث عن ممن صادروا منه لاكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه فيستحيل إذن أن يفعل أو يحكم لا لغرض والواجب منع الملازمة وذلك أن السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى أن السفيه ليفعل ما يضره أو يهلكه حالا وما لا وهو لا يشعر أو يشعر به ولكن لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح من قضاء لذة حالية لا بقاء لها مثلا على عقوبات عظيمة دائمة وأما العبث فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه وبين نفي الغرض لأنا نقول الله تعالى لا غرض له في الفعل أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل هو الغني بذاته وصفاته أزلا وفيما ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته عن إحكامها واتفاقها فهي تقضي العلم والقدرة وهما واجبان له تعالى الأفعال الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة وإذا أفهمت هذا في أفعاله فافهم مثله في أحكامه فإنها أيضا جارية على وفق عمله لا يتطرق إليه من قبلها نقص كيفما وجهها على عبيده وإن فسر المعتزلة السفه والعبث بنفي الغرض سلمنا الملازمة ومعنى الإستثنائية وقصارى الأمر لنا نمنع على هذا التقرير إطلاق هذين اللفظين

بالنسبة إليه تعالى لإيهامها معنى يستحيل في حقه وهو ما ذكرنا أنهما يدلان عليه عرفا لا لما ذكروه من دلالتهما على نفي الغرض قوله و لا يجوز وصفه بعرض كلذة أو ألم الأعراض من المعاني الحادثة كالحركة والسكون واللذة والألم والسهو والذهول والنسيان ونحو ذلك وسياتي في الكلام على قدم الصفات زيادة بيان لهذه المسألة قوله وكل قاض بحدوث الذات ممتنع أي إنما امتنع وصفه تعالى بالحوادث لأنها تقضي بحدوث ذاته سبحانه لما بين الوصف والموصوف من الملازمة وكذا الغرض أيضا يقضي بنقصه وإفتقاره إلى ما يحصل غرضه والناقص المفتقر حادث وكل ما يقضي بحدوث ذاته فهو ممتنع لما سبق من وجوب القدم له جل وعلا قوله كذلك في الصفات أي كل ما يقضي بحدوثها فهو أيضا ممتنع كاحتياج القدرة إلى ألة أو معاونة وككون الكلام بالحرف و الصوت وكطريان السكوت ونحو ذلك وسياتي بيان ذلك إن شاء الله قوله يصدق كل قابل الحوادث البيت أي لو قبل سبحانه الإتصاف بالحوادث لصدقت هذه القضية ولزم حدوثه واللازم باطل فيبطل الملزوم قوله فكل ما ليس بحادث فلا يقبلها عكس نقيضه هذا بمنزلة قولنا لكنه ليس بحادث فينتج أنه لا يقبل الحوادث وجملة كل مليس بحادث فلا يقبلها مبتدأ على معنى هذا الكلام والخبر عكس نقيضه أي نقيض الكلام الأول قوله إنجلى هي جملة مستأنفة أي ظهر هذا الحكم وقد مر هذا من كلام المؤلف في بغية الطالب و أصله لإبن التلمساني و المراد

بعكس النقيض عكس النقيض الموافق و هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بنقيض الأخر مع بقاء الكيف والصدق بحالهما كقولنا كل إنسان حيوان عكسه كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان قوله قالوا عن الغرض أفعال الحكيم كالحكم أي قال القائلون بالغرض أفعال الحكيم وأحكامه إنما تكون عن غرض وربنا حكيم فإذن تكون أفعاله وأحكامه لغرض قوله قلنا بالصفات للعليم أي قلنا في الجواب حكمته بإتصافه بالصفات المتعلقة بالإتفاق والأحكام وذلك علمه بالأشياء وقدرته على إتقانها وإحكامها لأن الحكمة فعل الشيء لغرض وقد مر بيان كله.

القسم الثاني

فيما يجب لله عز وجل من الصفات الثبوتية

الصفات الثبوتية تعم المعاني الوجودية والأحوال الشاملة للنفسية والمعنوية وسياتي.

إيجاد واجب الوجود الكائنات	عن اختيار موجب له الصفات
فالفاعل المختار دل فعله	لوقفه على صفات أصله
فالعلم للفعل به يميز	وقدرة ينشابها فيبرز
قالوا ثبوت ذلك المقدور	وقف على تمييزه المذكور
ذا موقف على ذاك الثبوت	فالدور لازم على هذا النعوت
قلنا الثبوت سابق في العلم	ما وقفه في خارج بالجزم
ثم الارادة بها يخصص	ذا الفعل والوقت بها مخصص
وبالحياة صحت الصفات	لولا الحياة استوت الذوات
فيلزم إتصاف ميت بما	قد وصف الحي به معهما
فالله حي ومريد عالم	وقادر والفعل في ذا حاكم
من أجل ما أبدع من آيات	وخلقه المختلف الهيئات
وموجبات هذه الأحكام	صفات ذي الجلال والإكرام
علم حياة قدرة إرادة	بالعقل علمها به الإفادة
والسمع والبصر والكلام	بالعقل والنقل معا تـرام
يراد من إثباتها المعاني	لا بجوارح اعراف المباني

تقدم إنحصار جهات التأثير في أوجه ثلاثة وهي التأثير بالإختيار والتأثير بالطبيعة والتأثر بالعلة وإثبات أن الله تعالى موجد بالإختيار والإيجاد بالإختيار هو المستلزم للقدرة والإرادة والعلم والحياة أما

الإيجاد بالذات لو صح فلا يستلزم شيئا من ذلك فالإيجاد بالإختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه إثبات هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها إلى كبر نظر ثم تفصيل الإستدلال على إثبات الصفات الأربع أن تقول في إثبات كونه تعالى قادرا الله تعالى موجد بالإختيار وكل موجد بالإختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين بإبطال أن يكون فعله جل وعلا بطبيعة أو علة وقد سبق برهان ذلك وأما الكبرى فواضحة لأن الموجد بالإختيار هو الذي يصح منه الفعل عن الترك و الترك بدلا عن الفعل وهذا بعينه معنى القادر وقد تقدمت شبه للقائلين بأن الله تعالى موجد بالذات وإبطالها واحتجوا أيضا بأن قالوا إقتدار القادر نسبته بين القادر والمقدور فيجب أن يتميز المقدور عن غيره لأنه إذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال إختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت أن المقدور يجب تمييزه وكل متميز ثابت فإذن تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على ثبوت القدرة فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالإيجاب فإنه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم أن لا يكون المؤثر موجبا لأن إيجاب المؤثر نسبة بين الموجب والأثر فيجب أن يتميز الأثر عن غيره لأنه إذا لم يتعين المنسوب عن غيره إستحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت أن الأثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فإذن الإيجاب يتوقف على ثبوت الأثر في نفسه وثبوت الأثر في نفسه متوقف على الإيجاد فيلزم الدور والجواب الحق بعد تسليم أن الإقتدار نسبة أن تميز المقدور عن غيره إنما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت

في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه فانفك الدور وإلى هذه الشبهة وجوابها المذكورين أشار المؤلف بقوله قالوا ثبوت ذلك المقدور الأبيات الثلاثة ونقول في إثبات كونه تعالى عالما الله تعالى فاعل بالإختيار وكل فاعل بالاختيار فهو عالم ينتج الله تعالى عالم وتقرير بيان الصغرى وبيان الكبرى أن الفاعل بالاختيار لا يفعل إلا مع إنكشاف ما يقصده لأن القصد إلى الشيء مع الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى إلا مع العلم بالمقصود وإن كان يتصور من العبد مع العلم والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك كله لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص على الله تعالى فتعين أن يكون عالما ولما كانت الماهيات المطلقة لا يمكن أن تدخل في الوجود إلا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه أمكن وقوعها في الفعل على خلافه أو مثله ولا يتخصص إلا بالقصد إليه وجب أن يكون عالما بها من كل وجه وذلك أدل دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات لا كما تقول الفلاسفة أن علمه لا يكون إلا كليا ونظم الدليل على أنه تعالى مريد أن تقول الله جل وعلا خصص الحادث بأحد الطرفين الجائزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد ينتج الله جلا وعلا مر يد أما الصغرى فواضحة إذا لا يخفى أنه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة إليه سواء لا يجب أحدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على السواء ثم إنه جلا وعلا أوجد هذا الممكن فبالضرورة أنه تعالى هو الذي خصه بأحد الطرفين الجائزين ولم يبقه على الطرف الأخر الجائز وهو العدم وكذا التخصيص بالمقدار

والزمان وسائر الأعراض بلاد عن المقابل وأما بيان الكبرى فلأن ترجيح أحد الطرفين بغير مرجح محال وتقدم الكلام على هذه المسألة وبيان إنحصار المرجح في الإرادة ونظم الدليل على أنه تعالى حي أن تقول الباري تعالى قادر مريد عالم وكل من كان كذلك فهو حي ينتج الباري تعالى حي الصغرى تقدم بيانها وبيان الكبرى أن تلك الأوصاف السابقة وهي كونه قادرا وما بعده مشروطة عقلا يكون المنصف بها حيا فلو قدر عدمه لوجوب إنتفاء المشروط عند إنتفاء شرطه لكن إنتفاء تلك الأوصاف المشروطة محال فنفي شرطها محال قوله لولا الحياة إستوت الذوات فيلزم إتصاف ميت قال إبن التلمساني إحتج أصحابنا على أن الحياة صفة موجودة زائدة على الذات بأن نفرق بالضرورة بين ذات يصح أن تعلم وبين ذات لا يصح أن تعلم مع الإستواء في الذات فلولا اختصاص الذات التي صح أن تعلم وتقدر بمعنى لا يوجد في الأخرى وإلا لما صح هذا التفاوت إنتهى ومعهما حال من أي على تقرير انتفاء شرط الحياة يلزم أن تستوي الذوات في الأوصاف وأن لا يصح بينهما تفاوت فيصح أن ينصف الميت وسائر الجمادات بجميع ما يتصف به الحي من قدرة وإرادة وعلم وغير ذلك وهو باطل على الضرورة قوله فالله حي ومريد عالم وقادر أدخل الفاء إشارة إلى لزوم هذه عما قبلها واستنتاجها منها على أن الأدلة السابقة إنما دلت في الحقيقة على الأحكام لا على الصفات الوجودية التي هي المعاني وإنما يستدل على المعاني بما سيأتي نعم الإحكام هي المعاني على القول بنفي الحال قوله والفعل في ذا حكم من أجل ما أبدع من آيات البيت يعني أن الفعل دليل

على اتصافه تعالى بهذه الأوصاف وهذا لأنها المصححة للفعل وقد بطل الإيجاب الذاتي ومما يدل على بطلانه كما مر ما في المخلوقات المتماثلة من الاختلاف في الهيئات والمقادير والأوصاف والأزمان وغير ذلك فلو كان فعله تعالى بالإيجاب الذاتي ما خصص مثلا عن مثل بل كان يجب إستواء الجميع بأن لا يختلف في الشكل والمقدار والكون واللون والطعم والحياة إلى غير ذلك إذا إقتضاؤه حينئذ بذاته ونسبه الذات إلى جميع الجائزات من المقادير والصفات وغيرها نسبه واحدة قوله وموجبات هذه الأحكام البيت الموجبات هي العلل وإذا ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت بالذات ولا بد لها من علل هي صفات وجودية تستلزمها تعين أن تلك الصفات قائمة بذات الله تعالى إذ المعنى لا يوجب حكما لغير من قام به وسياتي إبطال ما قاله معتزلة البصرة من أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل قوله علم قدرة حياة إرادة هو بيان للموجبات قوله بالعقل علمها أي لا بغيره يعني أن هذه الأحكام وموجباتها إنما يستقل بإثباتها العقل ولا يستقل السمع كنص الكتاب والسنة أو الإجماع بإثباتها ولا يقوم حجة إلا على من يصدق بالسمع و يعترف بحجته بخلاف ما يرجع إلى التنزيه عن النقائص مثلا كالسمع والبصر والكلام فإنه يستقل بإثباته كل من العقل والنقل ومن العقائد مالا يثبت إلا بالنقل وقد مر بيان ذلك قوله به الإفادة أي بالعقل إفادة تلك الصفات لا بالنقل وهو تأكيد لما قبله كمل به البيت قوله يراد من إثباتها المعاني لا بجوارح البيت المراد من إثبات السمع والبصر والكلام لله تعالى المعاني غير مصحوبة بجوارح لإستحالة الجرمية عليه فهو يسمع تعالى بغير أذن ولا صماخ ويرى بغير حدقة ويتكلم بغير

فم ولا لسان قوله في أول الباب فالفاعل المختار البيت على صفات يتنازعه دل ووقفه وضمير وقفه عائد على الإختيار وأصله خبر مبتدأ محذوف أي فالفاعل المختار دل فعله بالإختيار على صفات قائمة به لتوقف الإختيار على صفات هي أصله أي مبناه.

قديمة قائمة بذاته	الحكم فيها هو من صفاته
إن لم تكن قديمة فقد لزم	حدوثه نقيض هذا قد علم
لو لم تقم بذاته ما وجبت	أحكامها لكنها قد وجبت
فحكم الإتصاف منه يعلم	قيام بنفسه و يحزم
حال انقلاب حكم بالوصف	للذات والعكس بغير خلف

ذكر حكمين من أحكام الصفات أحدهما أنها قديمة كذاته تعالى الثاني أنها قديمة بذاته سبحانه واستدل على الأول بأنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ما سبق في حدوث العالم من التلازم بين الموصوف والوصف فلو كان شيء من صفاته حادثا للزم أن لا يعرى عنه أو عن ضده الحادث وما لا يعرى عن الحادث حادث وإنما كان ضد الحادث حادثا لطريان العدم عليه ويستحيل عدم القديم لما مر ودليل طريان العدم الإتصاف بهذا الوصف الحادث ولا يصح عرو القابل عن المقبول وضده لأن قبول الذات لما تتصف به لا يكون إلا نفسيا فيلزم أن تكون نسبة جميع صفاتها إليها قبولا وإتصافا نسبة واحدة فلو جاز الخلو عن بعض الصفات المقبولة لجاز الخلو عن الجميع لكن التالي باطل مطلقا أما في الحادث فلأن

استحالة عرو الجواهر عن جنس الأكوان معلومة بالضرورة فيجب أن لا تعرى عن جميع أجناس الأعراض التي تقبلها وأما القديم سبحانه فلوجوب إتصافه بما دل عليه فعله من القدرة والإرادة والعلم وغيرها ولو فرض حدوث شيء منها وأنه إنما اتصف به وقت الفعل لكان من جملة الأفعال فيتوقف على مثله فيدور أو يتسلسل فقد إنعقد بهذا التلازم بين الموصوف والصفة فيستدل بما علم من حدوث أحدهما على حدوث الآخر وبما علم من قدم أحدهما على قدم الآخر وأما المطلب الثاني فالدليل عليه أن نقول لو لم تكن قائمة بذاته تعالى لكان نسبته لسائر الذوات نسبة واحدة فللواجب لذاته تعالى أوجب لسائر الذوات ويلزم أن يكون كل محل عالما وهو باطل على الضرورة وأما بطلان التالي فيتبين بإثبات الأحكام لله تعالى وقد تقدم أول الفصل وهو معنى قول المؤلف لكنها قد وجبت أي الأحكام قوله ذا الحكم فيما هو من صفاته ذا إشارة إلى ما ذكر من قدم الوصف وقيامه بذاته تعالى وهو مبتدأ وخبره الحكم ويحتمل أن يكون وصفا لذا والخبر الجار والمجرور والتقدير على الأول هذا هو الحكم فيما هو من صفاته وعلى الثاني هذا الحكم الذي هو قدم الوصف وقيامه بذاته سبحانه مستقر فيما هو من صفاته أي في كل صفاته تعالى خلافا للكرامية في تجويزهم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولمعتزلة البصرة في قولهم هو مريد بإرادة حادثة لا في محل قوله فحكم الإتصاف البيت يعني إذا وجب إتصافه تعالى بالأوصاف السابقة وجب أن يكون قائما بنفسه إذ لم يكن قائما بنفسه بأن إفتقر إلى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بشيء كما سبق وإلا أدى إلى

قيام المعنى بالمعنى ولا خفاء ببطلانه ومقتضى كلام المؤلف هنا أن القيام بالنفس عبارة عن سلب الإفتقار إلى المحل المخصص معا وهذا إختلاف في إصطلاح ولا إختلاف في المعنى قلت وكلام المؤلف في هذا على القيام بالنفس من السلوب لكن كما ثبت لله الصفات وأحكامها وكان ذلك دليلا على القيام بالنفس ذكره فكان المقصود الإشارة إلى دليله وإلا فالقيام بالنفس تقدم في قوله وماله بغيره حصول والله تعالى أعلم وتقديم منه يعلم توسع ولا تزان النظم لا للحصر لأن القيام بالنفس كما يعلم من حكم الإتصاف يعلم من غيره من الأدلة والإتصاف شامل لإتصافه بالمعاني والمعنوية التي في الأحكام قوله محال إنقلاب حكم الوصف للذات هو بيان لما قبله وحكم الوصف هو قيامه بغيره لا بنفسه أي إذا ثبت أن الله تعالى ذات موصوف بالأوصاف تعين أن يكون قائما بنفسه إذ لو قام بمحل لثبت له حكم الصفة وخاصيتها وفيه قلب الحقائق وهذا كما أن القيام بالنفس من حكم الذات الموصوفة فلا يثبت للمعنى وإلا إنقلبت حقيقته وهو معنى قوله والعكس قوله بغير خلف راجع إلى استحالة انقلابين.

فلا يكون عالما بالـــــــذات	كذلك حكم سائر الصفـــــات
لوصح أن يعلم بالذات حـــتم	قيامها بغيرها النفي فـــــهم
ويلزم القيام بالنفس و صـــع	قيامها بالغير ذا قد امتـــنع
فوجب اعتقاد أن العـــــالم	ونحوه ذات ووصف قـــــائم
كما تقرر بحكم الشــــاهد	قيست عليه سائر المقــــاصد

والجمع بالعلة و الدليـــــل والشرط واتحد على التفصيل
والفرق بالجوار والوجـــوب ملغى فلا تأثير في الأســلوب
وإنما تلازم عقلـــــــي هو المراد حكم ذا جلـــي

لما ذكر أولا أنه تعالى حي بحياة عالم بعلم إلى آخرها أخذ هنا يستدل على ذلك وأدخل الفاء في قوله فلا يكون لتسبب ما ذكر ولزوم عن قوله أولا موجبات هذه الأحكام البينين وأعلم أن إثبات النفسية والمعنوية بناء على ثبوت الحال وإما على نفيها فليس إلا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عند هؤلاء لكونه عالما أو قادر إلا قبله العلم أو القدرة به تعالى ولا لتحيز الجوهر إلا كونه جوهرا قالوا ولا نسلم ثبوت زائد على الذات والعموم والخصوص من عوارض الألفاظ فاللونية تدل على ذوات معددة والسوادية راجعة إلى لفظ يدل على شيء واحد قال بعضهم وهذا المذهب فاسد فإنا لو قدرنا ذهاب اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات وأيضا يلزم عليه إبطال الحدود لأنها من جنس وفصل وهما من عوارض المعاني وذهب المنطقيون إلى أن هذه الوجوه ثابتة في الأذهان لا في الأعيان قال بعضهم هذا فاسد فإنها في الذهن متعددة ومن خارج متحدة والواحد لا يتعدد ويتحد والمثبتون دليلهم أنه لو أخبر صادق بوجود علمنا وجوده مع شكنا في أنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض فإذا أخبر أنه عرض تجدد معلوم غير الأول ولو قال هو لون تجدد آخر ولو قال هو سواد تجدد آخر وهذا الذي يتجدد هو الذي نسميه حالا فثبت بهذا الحال النفسية وأنها زائدة على الذات وحاصل هذا الدليل أن صحة العلم بأحد أمرين مع

الشك في الآخر يدل على التغاير في المفهومية والمعلومية وهو مطرد في الحال المعنوية أيضا فقول أن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية يثبت ضرورة وبدليل الدال على إثبات الأعراض يستدل على إثبات المعاني الموجبة لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما هو قيام الحركة أو العلم أن يعلم ذلك بالضرورة ويعلم ثبوت المعنى بل لدليله ولما تصور أن ينكر نفات الأعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الأحكام للجواهر والمقصود هنا إقامة البرهان على ثبوت المعاني والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على الأحكام لكن قالوا هي واجبة له تعالى لذلته واستثنوا من ذلك كونه متكلما فوافقوا على أنه تعالى متكلم لكنهم قالوا هو حروف وأصوات لخلقها تعالى في محل من الأجرام يتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عند هم لأنه لا يكون إلا حادثا وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والأصوات و سياتي عليهم الرد في ذلك واستثنى أيضا معتزلة البصرة كونه تعالى مريدا فقالوا مريدا بإرادة حادثة لا في محل ولا خفاء ببطلانه لما فيه من قيام المعني بنفسه وإيجابه الحكم كما لم يقم به وتجدد الحال الحادثة على الأزلي قوله لو صح أن يعلم بالذات البيتين إشارة إلى برهان على ثبوت المعاني تقريره على لفظ المؤلف أن يقال لو صح أن يكون عالما بذاته مثلا لزم قيام الذوات بغيرها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أنه إذا كان عالما بالذات يلزم أن تكون الذات علما الثبوت خاصية العلم لها كالإشتراك الناطقية مثلا في الخص الذاتي يلزم منه الإشتراك في الأعم للذاتي كالإشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه الإشتراك في

الأعم وهو الحيوانية وذلك غير الإنسان فيلزم أن المشارك للإنسان في الناطقية يكون إنسانا وقد ثبت للذات العلية في مسألتنا خاصية العلم من المتعلق بالمتعلقات على وجه الإحاطة والكشف وخاصية القدرة من تأتي وجود الممكنات بها فيلزم إذا لم تكن للذات بها صفة زائدة عليها أن تكون هي نفسها علما قدرة على الضرورة وكذا سائر الصفات والعلم معنى لا يقوم بنفسه ولا بد له من محل يقوم به كسائر المعاني وبيان بطلان التالي أنه قد ثبت له تعالى القيام بنفسه لما سبق فيلزم ألا يقوم بمحل وإلا اجتمع النقيضان فقوله يلزم القيام بالنفس البيت هو كالتقيل لما قبله لقوله النفي فهم أي نفي التالي معلوم لأنه يجب أمر قيام الذات بنفسها وهو قد إمتنع مع قيامها بالغير اللازم من كونه عالما بذاته لما فيه من الجمع بين النقيضين لكن امتناعه باطل لوجوبه بالبرهان القطعي وما يؤدي إلى الباطل يكون باطلا واقتصر المؤلف على العلم لضيق النظم ولأن لازمه في الجميع قلت واستدلال المؤلف على ثبوت الصفات بثبوت القيام بالنفس فيه دور لكونه قد أثبت القيام بالنفس أولا بثبوت الصفات وذلك في قوله حكم الإتصاف منه يعلم قيامه بنفسه ويجزم فإذن الصواب في إثبات الصفات بالقيام بالنفس أي يثبت القيام بالنفس بدليل آخر قوله فوجب إعتقاد أن العالم البيت هو نتيجة الدليل ولهذا قرنه بالفاء قوله كما تقدر بحكم الشاهد البيتين هذا دليل آخر على ثبوت المعاني وذلك أن المعتزلة لما ساعدت على أن العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بإرادة وحي بحياة ألزمهم أهل السنة رضي الله عنهم اعتبار الغائب

بالشاهد قالوا والجمع بين الغائب والشاهد يفتقر إلى جامع وإلا جر إلى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغائب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغائب ما لم نعلمه والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة وهو مراد المؤلف بالحد كقولهم العالم شاهدا من له العلم أو ذو العلم والباري عالم فله علم وهذا عمدة من ينفي الأحوال والجمع بالدليل كقولهم الأحكام شاهدا دليل في العقل على أن لفاعله علما به والباري تعالى محكم متقن لأفعاله فدل أن له علما والجمع بالشرط كقولهم الباري تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والقصد مشروط بالعلم فالباري تعالى له علم وإلا لثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو عمدة من ثبت الأحوال كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدتم على إثبات العلمية غائبا فيلزم من إثبات العالمية العلم فإن التلازم بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم صح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به قوله والفرق بالجوائز والوجوب ملغى هذا رد لتفريق المعتزلة بين الشاهد والغائب وذلك أنهم قالوا إنما أحكام الشاهد لجوازها وحكم الغائب واجب إذ لا يتصف تعالى بممكن والواجب لا يعلل إذ يكون مستفادا من غيره وهو العلة فيكون له العدم باعتبار ذاته وهو حقيقة الممكن ورد هذا بأن التعليل في صفات الباري تعالى بمعنى التلازم لا بمعنى إفادة العلة معلولها الثبوت والمنافي للوجوب هو التعليل بالمعنى الثاني لا الأول فإنه كما يتلازم الممكنان كالجوهر والعرض يتلازم الواجبان كما نقول إرادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ثم المعتزلة عكسوا المعقول

إلتزموا عكس الدليل وهو لا يلزم وأبطلوا عكس العلة وهو لازم لأن جواز أحكام الشاهد دليل على تعليلها وأن لها معان إقتضتها كما مر في إثبات الأعراض فلا يلزم من عدمه في الغائب عدم المدلول وصفات المعاني علل الصفات المعنوية فيلزم من عدمها وهذا أعني أن التعليل بمعنى التلازم لا التأثير متفق عليه في الغائب واختلفوا في الشاهد وقد ذكرنا تحقيق ذلك في الشرح وقد يحمل المؤلف لا تأثير في الأسلوب على معنى لا تأثير في نوع التعليل لا غائبا ويتحمل أن يكون المعنى لا تأثير لنفي الجواز في نفي تعليل الواجب إذ لا يلزم عكس الدليل وسيأتي في فصل وجوب الصفات بقية شبهات المعتزلة إن شاء الله.

صفاته من حيث ذاتها كمـــال	والضد نقص نعته به محـــال
لو لم يكن لكان من لم يتصـــف	أكمل أو مساويا للمتصــــف
وذاك باطل فوصف الخـــالق	إلا كمال الواجب عند الصادق
قالوا يريد ذالك بالمجانســة	إن سلمت يقال في المقايســـه
ما كل ماهو كمال للشاهـــد	مثله للغائب في المقاصـــد
قلنا وإن قد خالفت البشـــر	لم يمنع الإثبات مقتضى النظر
تثبتها كذاته بلا شبيــــه	ولا تجانس فذا حكم النبيـــه
الشاهد السلم فيه يرتقـــى	للعلم لا مخالف المحققـــا

هذه طريقة أخرى لإثبات الصفات اختارها المؤلف وزعم أنها أولى من الطريقة الأولى قال في بغية الطالب بعد أن ذكر الطريقة الأولى وضعفها وهاهنا طريقة رشيقة سهلة المعرك قريبة المدرك

يمكن طردها في جميع الصفات فلنذكرها وجواب ما يرى عليها من الشبهات وذلك أن يقال المحذوف المفهوم من كل واحد من الصفات إما أن يكون في نفسه صفة كمال أو لا صفة كمال لا جائز أن يكون لا صفة كمال ولا كان حال من اتصف بها من الشاهد انقص من حال من لم يتصف بها مع قطع النظر عمن يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالا أو مساويا لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنه في نفسه صفة كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق فإن قيل لا نسلم أنها صفة كمال على الإطلاق بل صفة كمال في الشاهد وحينئذ لا يلزم أن يكون الخالق أنقص من المخلوق سلمنا ما ذكرتم و لكن ينتقض عليكم بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من كمالات الموجودات في الشاهد فإن ما ذكرتم جارفيها مع لأنها غير ثابتة لله تعالى سلمنا عدم الإنتقاض و لكنه معارض لما يدل على أن هذه الصفات غير موجودة للرب تعالى وذلك لأن ما ثبت للرب تعالى من هذه الصفات إما أن يكون من جنس ما في الشاهد أولا فإن كان الأول فهو محال وإلا لزم أن تكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في العرضية والإمكان وهو ممتنع وإن كان الثاني فهو غير معقول و ما ليس بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فضلا عن كونه كما لا لغيره قلنا أما الجواب عن الأول فلأن كل واحد من أحاد الصفات إن اعتبر مع قطع

النظر عن موصفه فلا يخرج عن كونه كمالا ولا ضرورة أن لا واسطة بين النفي والإثبات فالقول بأن كل واحد من أحاد الصفات مع قطع النظر عن الموصوف لا يكون كما لا و لا كمال قول بالمحال إذ فيه إثبات الواسطة بين النفي والإثبات وأما ما ذكر من النقيض بكمالات الموجودات في الشاهد فالوجه في دفعه أن كل ما بث كونه كمالا فلا سبيل إلى إثباته وإلا فلا مانع من إثباته للغائب وإن تعذر إطلاقه لفظا لعدم ورود الشرع به قولهم إما أن يكون من جنس ما في الشاهد قلنا ليس من جنس ما في الشاهد ثم تقول لا إلتفات لمن قصر فهمه عن درك ما أثبتناه وزعم أنه غير معقول فإنه وإن لم يكن من جنس صفات البشر فلا يلزم أن يكون غير معقول وأن لا يمكن التعرض لإثباته وإلا لكان وجود الباري تعالى غير معقول ولتعذر القول بإثباته إذ هو غير مجانس للمخلوقات صح منه قوله صفاته من حيث ذاتها كمال الثلاثة الأبيات الصفة شاملة للمعاني كالعلم والقدرة والمعنوية كالعالمية والقادرية فندعي أن هذا كمال من حيث ذاتها غير نظر إلى كون المتصف بها شاهدا أو غائبا فيجب إتصاف الباري تعالى بها بيان الأولى أن نقول لو لم تكن تلك الأوصاف كمالا لكان حال من اتصف بها في الشاهد انقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالا أو مساويا لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالا لكن التالي باطل إذ هو خلاف ما نعمله بالضرورة في الشاهد وبيان الثانية أنه إذا تبين أن تلك الأوصاف كمال فلو قدر عدم إتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها

من مخلوقاته ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق قوله يرد ذاك بالمجانسة هو إشارة إلى قولهم، ما ثبت للرب من هذه الصفات إما أن يكون من جنس ما في الشاهد إلى آخر قوله إن سلمت يقال في المقايسة ما كل ما هو كمال الشاهد البيت أي يلزم من إثبات الصفات أن تكون صفات الغائب مجانسة لصفات الشاهد إذ لا يحكم الا على معقول والمجانسة لا تصح سلمنا صحة لا تصاف بالمجانس في الجملة لكن لا نسلم الإتصاف بخصوص هذه الصفات لأنكم اثبتموها له تعالى من حيث أنها كمال في الشاهد وليس كل كمال في الشاهد يصح إتصاف الباري تعالى به وهذا إشارة إلى قولهم لا نسلم أنها صفات كمال على الإطلاق إلى قولهم سلمنا عدم الإنتقاص قوله قلنا إلى آخره أي نختار أنها مخالفة غير مجانسة لأوصاف الشاهد ثم نقول لا إلتفات إلى من قصر فهمه عن درك ما أثبتناه وزعم أنه غير معقول فإنه وإن لم يكن من جنس صفات البشر فلا يلزم أن يكون غير معقول وأن لا يمكن التعرض لإثباته وإلا كان وجود الباري غير معلوم ولتعذر القول بإثباته إذ هو غير مجانس للمخلوقات وذلك باطل قطعا فإذن النظر لا يمنع إثبات صفات الله تعالى مخالفة لما في الشاهد بل العقل يثبتها بلا شبيه لها كما يثبت الذات وذكر الشاهد حال تقرير أنها كمال ليس على طريق القياس عليه والأخذ منه أو على أنها متماثلة لما في الشاهد بل على سبيل التقريب للفهم فهو سلم تثبت فيه الحقائق على ما هي عليه ليرتقى من ذلك إلى إثباتها في الغائب على وجه يليق بجلاله من غير تكييف ولا تمثيل ومعنى قوله لا مخالف المحققا أن ما يخالف المحققا

في الشاهد لا يكون سلما لإثبات الحقائق في الغائب وإنما السلم الشاهد ولم يورد المؤلف السؤال الوارد على هذه الطريقة وجوابه على ما أورده في بغية الطالب من الترتيب لضيق النظم والأمر في ذلك قريب.

والسمع والبصر إدركـــان   يغايران العلم زائـــدان
عليه في الأصح مثل الفخـــر   في الشم والذوق ولمس فـــادر
وذاك إدراك بلا إتصـــال   زاد على العلم بلا محـــال
قال به القاضي مع الإمـــام   ما زاد للجمهور في المـــرام
والوقف فيه حسن إذ لم يجـد   إثبات أو نفي بسمع يعتضـــد

قال شمس الدين الإصبهاني في قواعده من الناس من قال السمع والبصر صفتان زائدان على صفة العلم وهو مذهب الأشاعرة ومنهم من قال أن معنى كونه سميعا أنه عالم بالمسموعات ومعنى كونه بصيرا أنه عالما بالمبصرات وقال ابن التلمسان للشيخ أبي الحسن قولان أحدهما أنهما إدركان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في انهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ماهو عليه والقول الثاني أنهما من جنس العلم إلا أنهما لا تتعلقان إلا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج بما إحتج به الفخر وهو أنا إذا علمنا شيئا ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك ما يدل على مفارقتهما للعلم قوله مثل الفخر في الشم والذوق ولمس فادر يعني مثل قول الفخر في الشم والذوق واللمس بمعنى أن الفخر يقول هذه الإدراكات الثلاثة

مغايرة للعلم زائدة عليه ولهذا صوب الفخر قول والإمام بإثباتها له تعالى كما سيأتي قوله وذاك إدراك بلا إتصال يعني أن المذكور من إدراك الشم والذوق واللمس ليس من حقيقة الإتصال بالمشموم والمذوق والملموس ولا هو شرط عقلي فيه وإنما هو شرط عادي بالنسبة إلينا كالمقابلة ونحوها في البصر يصح أن يتصف الباري بتلك الإدراكات من غير إتصال كما يبصر من غير مقابلة قال في الإرشاد ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فإن هذه الصفات تنبئ عن إتصالات يتعالى الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن حقائق الإدراكات فإنك تقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها وكذالك الذوق واللمس قوله زاد على العلم بلا محال الذي نسب أولا للفخر ودليله مثل ما إستدل به الفخر على زيادة السمع والبصر بأن يقال إذا علمنا شيئا كحلاوة الثمر أو رائحة المسك أولين الحرير مثلا أدركناه بالذوق أو بالشم أو باللمس وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذالك مما يدل على مغايرة تلك الأوصاف للعلم قوله قال به القاضي مع الإمام البيت يعني أن القاضي وإمام الحرمين قالا بزيادة الإدراك وإثباته لله تعالى وقال جمهور المتكلمين أنه غير زائد على العلم فلم يثبتوه صفة ثامنة قوله والوقف فيه حسن البيت هذا قول ثالث في الإدراك بالوقف على الإثبات والنفي واستحسنه المؤلف وهو مختار المقترح وابن التلمساني والسنوسي وحجتهم ما أشار إليه المؤلف وهو أن معتمد المحقيقين فيما لم يتوقف عليه الفعل من الصفات كالسمع والبصر النقل لضعف دليل العقل في ذلك كما سيأتي وقد ورد النقل في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الإدراك بإثبات و لا نفي فهي

ثلاثة أقوال الإثبات والوقف وقد مر وجمعها والنفي ولعل قائله إعتقد الملازمة العقلية بين الإدراك والاتصاف أو إيهام ذلك فمنع إثبات هذه الإدراكات له تعالى وجعل الإحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه جلا وعلا.

معتمد المحقيقن النقـــــــل	إذ لم يقف على الثبوت الفعـل
يحتج بالقرآن في المقـــــام	للسمع والبصر و الكـــــلام
ولا يقال الدور في الأخيـــــر	من معجزة كالقول بالتقديـــر
لأننا نقول تصديق الرســـول	بمعجز يعلمه ذو العقــــــول
سواء لنا في كلام النفـــــس	وغيره إدراكـــه بالحـــدس
وقولهم في معجز كالقــــول	تواضع ذاك بغير عــــــول

أشار بهذا إلى أن المختار في دليل السمع والبصر والكلام بل وفي كل مالا يتوقف الفعل عليه هو الدليل النقلي دون العقلي إما أن يتوقف الفعل عليه بدليله العقل و لا يتم الاحتياج فيه بالسمع إلا على من يعترف به ويسلمه وقد تقدم هذا ويتبين لك قوة الدليل النقلي في السمع والبصر والكلام بذكر العقلي و ما يرد عليه ونظمه أن يقال الباري تعالى حي وكل حي فهو قابل للسمع والبصر والكلام ينتج الباري تعالى قبل للسمع والبصر والكلام ثم يقال لو لم يتصف بها لا تصف بأضدادها والتالي باطل فالمقدم مثله أما الصغرى فقد تقدم دليلها ودليل الكبرى إمتناع إتصاف الموتى بتلك الأوصاف وصحة إتصاف الأحياء بها فالمصحح إذا لقبولها أما الحياة أو أمر يلازم الحياة وأيا ما كان لزم إتصاف كل حي بها فإذا لم

يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها لما قدمنا من أن المقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده لكن هذه الأضداد في حقه مستحيلة لكونها آفات ونقائص وهو تعالى منزه عن كل نقص نقلا وعقلا لأن الناقص مفتقر إلى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه ويلزم على تقدير تلك النقائص أن يكون المخلوق المتصف بالكمالات أضدادها لكمل من الخالق وذلك مما لا يعقل هذا بيان المسلك العقلي والإعتراض عليه أن يقال قولكم تلك الأوصاف كمالات فيجب إتصافه بها وإلا لاتصف بأضدادها فيكون ناقصا ضعيفا لأنه كمال في الشاهد ولا يلزم أن تكون في الغائب كذلك كاللذة في الألم هما كمال في الشاهد ولا يتكيف بها إلا من لم تقم به آفة تفسد حسد وهما ممتنعان على الله لأنهما من عوارض الأجسام وذاته تعالى لم تعرف حتى يعلم أن هذه الأوصاف كمالات في حقه يصح إتصافه بها وان ما يعرف من صفاته بالعقل ما دلت عليه أفعاله فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع فإن لم يرد وجب الوقف وقدورد في هذه الصفات لقوله تعالى ﴿ إنني معكما أسمع وأرى وهو السميع البصير ﴾ ألم يعلم بأن الله الذي يراك حين تقوم وكاحتجاج إبراهيم على أبيه في نفي إلاهية الأصنام بقوله لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده كذالك لم تتم له حجته وقد قال تعالى ﴿ وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه ﴾ وإذا أثبت أن الإتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلا على الإتصالات الجسمانية ودل التصريح بهما على أنهما صفتا كمال وجب إعتقاد ما دلت عليه الأي ولا مخرج للتأويل لا عقلا ولاسمعا وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز ومن شرط القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير إليه بما فيه

من إثبات المشروط بدون شرطه فيتعين البقاء مع تلك الظواهر وكذالك القول في جميع ما ورد من أحكام الأخرة متى كان ظاهرا جائزا وجب اعتقاده إلا أن يدل على امتناعه وأما دليل كونه متكلما فقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي وقد أجمع الرسل على ذالك لإجماعهم على أن الله تعالى مكلف للعباد بالأوامر والنواهي وأنه تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب على المخالفات وجميع ذلك يرجع إلى الكلام وقد أجمع المسلمون أيضا على ذلك في الجملة وإن اختلفوا في تفسير الكلام قوله ولا يقال الدور في الأخير البيت هذا سؤال يرد على إثبات كونه تعالى متكلما بطريق السمع وذلك أن يقال إن قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه إلا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري تعالى متكلما فإن دلالة المعجزة تتنزل منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت أو أنت رسولي فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقا لرسله فلو أثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدار فمعنى البيت لا يقال يلزم الدور في إثبات الأخير الذي هو الكلام بطريق النقل من أجل معجز كالقول في التقدير أي من أجل أن المعجز في التقدير كالقول أي يتنزل منزلة القول فإذن المعجزة تتوقف على القول والدليل السمعي متوقف على المعجزة فالدليل السمعي متوقف على القول فلو توقف القول عليه لدار قال إبن التلمساني وهو سؤال قوي قوله لأنا نقول تصديق الرسول الأبيات الثلاثة هذا جواب السؤال وتقريره أن من أدعى أنه رسول ملكي بمرأى من الملك ومسمع وقال أية صدقي أن يغير الملك عادته المألوفة ويفعل كذا ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا في

دعواي ففعل ذلك على الوجه الذي إلتمسه فيعلم جميع الحاضرين أنه رسوله وأنه صادق وإن كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم بتصديقه إيجاده الفعل الدال على إرادة تصديقه كما يدل التخصيص في الأفعال على إرادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم إن المعجزة تتنزل منزلة بالقول مسلم ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك كما يدل بعض الإشارات على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله بالسمع في دعوى الأشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثات المتواضع عليها والأفعال كثيرا ما تدل على الإرادات وإن لم توضع لذلك نظرا إلى العادات والمعجزة كذالك هذا تقرير إبن التلمساني للجواب قلت و حاصله أن دلالة قول الرسول لا تتوقف على الكلام النفسي الذي الكلام فيه لأنها وإن توقفت على المعجزة لكن المعجزة لا تتوقف على الكلام النفسي بدليل أنها تقتضي التصديق عند من يثبت كلام النفس وعند من ينفيه ولو توقفت دلالتها على كلام النفس لما ستدل بها على الصدق من كان ذاهلا عن كلام النفس فضلا عن من ينفيه فلا دور إن توقف الكلام النفسي على دلالة قول الرسول قوله إدراكه بالحدس الفهم أي إدراك أن تصديق الرسول بالمعجزة يستوي فيه المثبت لكلام النفس والنافي له يحصل بالحدس والفهم قوله وقولهم في معجز البيت العول الزيادة وقولهم مبتدأ وخبره بجملة ذلك تواضع أي وقولهم أن المعجزة كالقول مسلم ولكن ينزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة التصديق من غير زيادة لأن معناه أنها تتوقف على ثبوت الكلام النفسي الذي فيه.

بالعلم في إثبات ذا الكـــلام	إحتج قوم من ذوي الأفـــهام
فالله عالم وكـــل عـــالم	له كلام النفس معنى قائــــم
واعترض الفهري هذا الإحتجاج	لأنه من أصل ما فيه الحجـــج
أصله قد أخذ مـــن جزئيـــات	وتلك وجدانيات حسيـــــات
والمدعي قضيـــة كليـــــة	حكـم لا ينتجـــه الجزئيـة
قلت وفيـــه بعد تسليم نظـــر	فإنـــه لا يقتضي غير الخـبر
والعلم ليس يقتضي إقتضــاءا	ولو تعـــلق بـــه إنشـــاءا
إيمان من كفر ذاك مقتضــــى	عدمـه المعلوم فرق مرتضـــى
ما كل عالم بهـــذا آمــــن	وكل عـــالم لذاك مخبـــر

المراد بالقوم الأستاذ في ذلك قال إبن التلمساني وأحتج أيضا يعني الأستاذ على إثبات الخبر لله تعالى فإن كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلوم بالضرورة لا معنى لكلام النفس إلا ذالك والباري تعالى به عالم فله كلام على وفق معلومه وهذا فيه نظر فإن إثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري تعالى من قضايا جزئية وجدانية لا يساعد الخصم على تسليمه وأخذ القضايا الكلية المحسوسات والوجدانيات لا تتم إلا بإستقراء عادات وإثبات أحكام لله وصفات له لا تؤخذ من القضايا العاديات فالوجه الإعتماد على السمع قلت الإعتراض على كبرى القياس ونظمه الباري تعالى عالم كل علم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه ولا يتحقق كلية الكبرى والمتحقق منها الجزئية ومن شر إنتاج الشكل الأولية كلية قوله وتلك وجدانيات حسيات وصفها بالحسيات لأن الوجدان يسمى بالحس الباطن قوله قلت وفيه بعد تسليم نظر الأبيات الأربعة هذا إعتراض من المؤلف على إستدلال الأستاذ

على معنى يقول سلمنا كلية الكبرى وأن القضية الكلية الشاملة للشاهد والغائب تؤخذ من الإستقراء والوجدان لكن يرد عليه أن دليله لا ينتج حقيقة الكلام الشاملة للخبر والطلب وإنما ينتج الخبر فقط والكلام في إثبات النوع لا في قسم منه وبالجملة فدليله لا ينتج دعواه وذلك لأن العلم بالشيء إنما يستدعي الخبر عنه على نحو فالعلم ولا يستلزم أن يكون مقتضى أي مطلوبا لأنه يقتضي الشيء ويعلم عدمه كإيمان من علم موته على الكفر وقد يعلم الشيء ويقتضي عدمه ككفر من ذكر وقد يعلم الشيء ولا يقتضي وجوده ولا عدمه كالذوات وأوصافها التي ليست بمكتسبة وكأفعال البهائم وكوجود الباري تعالى وصفاته فهذا نقول ليس كل عالم بالشيء آمرا به ولذلك أي لما قاله الأستاذ نقول كل عالم بأمر فهو مخبر عنه فالعلم إنما يستدل به على الخبر ولا يستدل به على الطلب والمطلوب إثبات الكلام الشامل لهما هذا بيان إعتراض المؤلف قلت وفيه نظر لأن الأستاذ إنما استدل بهذا الطريق على قسم الخبر فقط كما مر من لفظ إبن التلمسان فنتيجة دليله مطابقة لدعواه سلمنا أن مطلوبه إثبات الكلام لكن ثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم فثبوت الخبر يستلزم ثبوت الكلام في الجملة قوله والعلم ليس يقتضي اقتضاءا أي ليس يطلب ويستلزم إقتضاء أي طلبا فهو مفعول يقتضي لا مصدر أي العلم بالشيء لا يستلزم إقتضاء ذلك الشيء قوله ولو تعلق العلم بالاقتضاء به إنشاء أي ولولا تعلق العلم بالإقتضاء وهذا لأن العلم يتعلق بكل واجب وجائز ومستحيل فيتعلق بذات الله وصفاته ومن الصفات إقتضائه تعالى أي أمره ونهيه فهو عالم بإقتضائه سبحانه وإنشاءا حال مؤكده للضمير المجرور فهي من الحال المؤكدة لصاحبها والله تعالى أعلم.

بالرد للخبر أقسام الكـــــلام يشمل كالأستاذ والفخر الإمام

فقد رأى في معالــــــــــم رد بالاختلاف في لوازمـــــــه

ذالك في نهاية العقــــــول وصـــوب النقيــــض للمقول

صدقه في المعنى حقيقـــة وفي لفظ مجال رأي جمع اقتضـــى

والعكس إلا على الاشتـــراك ثبت رأي الأشعري الـــدراك

كلام رب الخلق معنى واحــــد قام به وهو قديم زائـــــد

على الإرادة ووصف العلـــم له تعلق قديم الحكــــــم

ومتعلقاته والأخبـــــــار والأمر والنهي والاستخبـــار

مع الندا وقيل ذي أقســـــام أو إنما يتصف الكـــــلام

في الذي لايزال قول إبن سعيد ورده قوم وردهم بعيـــــد

قالوا وجد الجنس دون النـوع لازمه يمتنـــع بالـــروع

جنسية الكلام لا تســـــلم فينتفي عند المحال الملــــزم

فإنه بازل موجـــــــــد وصفة فيه لايزال يوجـــــد

معلقا بتلك مثل البصـــــر والسمع في التعلق المقـــرر

وقد أجيب أنه إضافـــــة أو أن بالخبر ذا إتصافـــه

وحدته متصفســـــا في الأزل كالعلم ذا الخلق مجال المتنـزل

قد إشتمل كلام المؤلف على مسائل لصفات الكلام الأولى في أقسامه الثانية في وحدته وأنه وإن تقسم إلى أقسام فمرجع تلك الأقسام إلى معنى واحد وحقيقة واحدة الثالثة في إثباته زائدا على العلم والإرادة وغيرهما من الصفات الرابعة في إطلاق لفظه بإعتبار الحقيقة والمجاز ولم يرتب الكلام

على وحدته بل فرق الكلام فيها و بدده إما إثبات كلام النفس فإليه أشار بقوله زائد على الإرادة ووصف العلم واحتج أهل الحق على إثباته شاهدا بأن الأمر والناهي يجد حالة أمره ونهيه من نفسه طلبا جازما بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الإختلاف مغاير لما لا يعرض له الإختلاف ولأن العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وزعمت المعتزلة أن ما يجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الإمتثال ويردون الخبر إلى العلم بنظم الصيغة ويدل على مغايرة الأمر الإرادة وجوه منها أن من حلف ليقضين غريمه غدا إن شاء الله فتمكن من قضائه ولم يقضه ثم يحنث مع أن الله تعالى قد أمره بذلك فلو تضمن الأمر الإرادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يجب أن يحنث ولم يحنث بالإجماع وأما رد الخبر إلى العلم بنظم الصيغة فباطل أيضا لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغة الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا والعلم بنظمها لا يختلف وما في النفس يختلف وإذا ثبت أن لنا قولا نفسيا فتسميته كلاما مأخوذ من موارد اللغة قال تعالى ويقولون في أنفسهم وقال الأخطل إن الكلام لفي الفؤاد البيت وهل إطلاقه على ما في النفس و على اللفظ بطريق الحقيقة أو هو حقيقة في القولين مجاز في النفسي أو بالعكس ثلاثة أقوال والذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه مشترك واختار المعتزلة أنه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الإطلاق إلى الفهم ولا يمتنع أن يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي وقد خرج من هذا بيان إطلاق لفظ الكلام باعتبار الحقيقة والمجاز وإليه أشار المؤلف بقوله صدقه في المعنى حقيقة البيتين والعكس الواهي هو

قوله المعتزلة إنه حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى وهو بناء على أصلهم في نفي كلام النفس وانحصار الكلام في الحروف والأصوات ولهذا أنفوا قيامه بذاته سبحانه لحدوث الحرف والصوت وقالوا هو متكلم بمعنى أنه خالق الكلام وذهبت الحشوية إلى أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف وأصوات وهو مع ذلك قديم أزلي وهذا غاية في الضلالة وتورط في بحبوحة الجهالة المسألة الثالثة والرابعة في أقسام الكلام ووحدته والذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع وحدته وقدمه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الأخر بل عين أمره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وغير ذلك من معاني الكلام وقد نقل عن عبد الله بن سعيد أنه قال الكلام إسم لسبع صفات الأمر والنهي والخبر والإستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل عنه أيضا قدم الكلام فقط وأن هذه السبع من صفات الأفعال إنما تثبت للكلام فيمالا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام أزلا بدون واحد من هذه السبع محال وأيضا فالإستخبار والوعد والوعيد أيلة إلى الخبر فلا يحسن جعلها قسيمة له فإن الإستخبار إما أن يكون من الله تقريرا فهو خبر والإستفهام على حكم الإستعلام لايليق بعلام الغيوب وإن أريد طلب الإخبار رجع إلى الأمر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب وإختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر وأجاب بعض المحققين عن الرد الأول بأن عبد الله بن سعيد إنما أراد أن الكلام لا يسمى أمر ولا نهيا إلا عند وجود المأمور والمنهي لأن الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما فإنه أجل من أن يعتقد هذا و

أورد على الأشعرية لا يثبت القول بوحدة الكلام مع إختلافه بالنوع فإن نوع الطلب ليس نوع الخبر أما الأمر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب فالإختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والإستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك إلى الخبر كما مر فرجعت الأقسام كلها إلى الخبر والطلب وانتصر بعض الناس لمذهب الشيخ الأشعري والجمهور فقال لم تنحصر أقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز رد الأقسام إلى القسمين جاز في العقل أن يكون قسم آخر نسبته إلى القسمين في الإندراج تحته كنسبة الأقسام إلى القسمين فقيل له وكذا الخصم يدعي أنه لم تنحصر أيضا أقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل أن يكون ثم معنى نسبته إلى العلم والقدرة كنسبة العلم إلى سائر العلوم فإن قيل يلزم ثم أن يضاد وأن لا يضاد قيل وذلك أيضا لازم هنا فإن الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاده فلو كان معنى واحدا خبرا طلبا لضاد ولم يضاد وذاك هو المحال الذي ذكر ثم من حيث المعقول ولأجل إستقامته الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم إلى التعدد في الكلام هربا من لزوم هذا المحال والتزم الأستاذ رد جميع أقسام الكلام إلى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الأمر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك و أورد عليه أن خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق ينفع المخبر عنه على ما هو به فإذا أخبر الله عن تحتم شيء فلا بد أن تكون صفة التحتم ثابتة له قبل الأخبار فتحتمه إن كان بنفس هذا الخبر دار وإن كان بغيره تسلسل قال إبن التلمساني ويمكن أن يجيب بأن بعض الأخبار يراد بها الإنشاء فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها يثبت معه كقولك طلقت وأعتقت و وكلة وما أشبه ذلك واعترض أيضا على الأستاذ بان من أقسام الأمر والنهي

الندب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الفخر إلى مثل ما ذهب إليه الأستاذ من رد أنواع الكلام كلها إلى الخبر إلا أنه رد الأمر والنهي إلى الأخبار بحلول العقاب ورده إبن التلمساني وسيأتي تنبيه المؤلف عليه قوله بالرد للخبر أقسام الكلام البيت فاعل يشمل كاف كالأستاذ وأقسام مفعوله أي يشمل مثل الأستاذ والفخر أقسام الكلام بالرد للخبر يستغرقون تلك الأقسام ويدخلونها كلها في الرد للخبر بمعنى أن الأستاذ والفخر وأمثالهما ممن قال بقولهما يردون جميع أقسام الكلام للخبر وإن اختلفت كيفية رد الأستاذ وكيفية رد الإمام حسبما تقدم قوله فقد رأى ذا الرأي في معالمه البيت يعني أن الفخر رد جميع تلك الأقسام للخبر في معالمه الدينية ورد في نهاية العقول القول برد تلك الأقسام إلى حقيقة واحدة هي الخبر بأن من لازمه قبول التصديق والتكذيب والطلب الذي منه الأمر والنهي والإستفهام والنداء لا يقبل ذلك والمر يضاد النهي والخبر لا يضاده وتباين اللوازم يدل على تباين الملزومات قوله ذلك في نهاية العقول الإشارة راجعة إلى رد القول الأول بالإختلاف في اللوازم قوله وصوب المقول النقيض للمفعول بوحدة الكلام وهو القول بالتعدد قوله كلام رب الخلق معنى واحد هذا من تبديد الكلام وعدم إلتأمه وكان الأولى أن ينبني الكلام في رد الأقسام إلى الخبر على هذا الكلام قوله به هذا معتقد أهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فإنهم زعموا أنه تعالى متكلم على معنى أنه خالق للكلام وأن الكلام غير قائم به بناء على حصره في الحروف والأصوات وهي حادثة وقد تقدم الرد عليهم قوله وهو قديم هو أيضا معتقد السنة والجماعة خلافا للمعتزلة في قولهم أن القرآن مخلوق ومن أجل أنه قديم

لكون الحوادث لا تقوم بذاته سبحانه نزهنا كلام الباري تعالى عن الحروف والأصوات لحدوثها وقد مر تناقص الحشوية في قولهم إن الكلام حروف وأصوات وهي مع ذلك قديمة قوله زائد على الإرادة ووصف العلم يعني أن حقيقة الكلام زائدة على الأوصاف الستة وخص العلم والإرادة بالذكر إشارة إلى الرد على المعتزلة حيث أبطل عليهم أهل السنة حصر الكلام في الحروف والأصوات بما يجده الإنسان في نفسه حال الأمر والنهي من الإقتضاء وحال العلم بالشيء من الإخبار عنه على نحو ما علم فأجابوا بأن ما يجده حال الأمر والنهي راجع إلى الإرادة والكراهة وردوا الخبر إلى العلم بكيفية نظم الصيغة وقدم إبطال ما زعموه قوله له تعلق قديم الحكم يعني أن الكلام من الصفات المتعلقة لأنه إن كان طلبا إقتضى مطلوبا وإن كان خبرا إقتضى مخبرا عنه وأن تعلقه قديم وليس للخبر تعلق حادث كالقدرة أعني تعلقها فيما لا يزال وكتعلق السمع والبصر بوجود الحادث فإنه تنجيزي حادث والعلم والخبر ليس لهما إلا تعلق واحد وهو تنجيزي قديم ونعني بكونه تنجيزيا أن العلم والخبر لا يتعلقان على معنى التأتي والقبول كالقدرة بل هما على معنى الحصول وأما الطلب فله تعلقان معنوي قديم وهو تعلق الأمر بالمعدوم وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالموجود وإذ إستجمع شرائط التكليف على أنه ليس في كلام المؤلف ما يقتضي حصر تعلق الكلام في القديم وسياتي في فصل التعلق بقية الكلام فيه إن شاء الله قوله ومتعلقاته الأخبار إلى قوله ورده قوم ذكر في الأمر والنهي والخبر والإستخبار والنداء بالنسبة إلى الكلام ثلاثة أقوال الأول أنهما متعلقات الكلام وهو حقيقة واحدة والوصف لا يتعدد بعدد متعلقاته كالعلم فالكلام وإن تعلق في الأزل

بالمأمور والمنهي إلى آخرها فليس بمتعدد وهذا قول الأشعري والجمهور وقيل إنه يتنوع في الأزل وأنها أنواع حقيقية وإليه أشار بقوله وقيل ذي أقسام ويدل على أن مراده بالأقسام الأنواع مقابلتها بالمتعلقات وهذا قول من قال أن الكلام في الأزل إسم لسبع صفات ونقل عن عبد الله بن سعيد ونقل أيضا عنه خمس بإسقاط الوعد والوعيد لرجوعهما إلى الخبر ونقل أيضا عنه أن الكلام في الأزل واحد وأنه إنما يتصف بتلك الأمور فيما لا يزال وهو الذي نسب إليه المؤلف هاهنا قوله قوم ردهم بعيد أي رد قوم قول عبد الله بن سعيد بقدم المشترك وحدوث الإفراد واستبعد المؤلف ردهم لما يذكر بعد من توهينه قوله وجود الجنس دون النوع البيت ضمير قالوا يعود على قوم فهذا إحتجاجهم على الرد أي قالوا لو كان الكلام أزليا والأقسام حادثة للزم وجود الجنس خارجا في غير نوع من أنواعه واللازم باطل ضرورة أن المطلق لا وجود له إستقلالا وإنما يوجد في إفراده وكما لا يتصور وجود الحيوان بدون نوع من أنواعه كالإنسان والفرس وغيرهما من أنواعه ولا وجود اللون بدون البياض والسواد وغيرهما من أنواع اللون فكذا الكلام لا يوجد بدون الأمر والنهي والخبر إلى آخرها فيبطل الملزوم ويلزم قدم الجميع أو حدوث الجميع واللازم باطل قطعا وهو معنى قوله لازمه يمنع لا بالروع أي اللازم ممنوع بدون تردد ولا روع أي خوف أي يمنع ولا يخشى المانع أن يكون مبطلا في منعه بل يقطع بصحة المانع قوله جنسية الكلام لا تسلم الأبيات الثلاثة هذا من المؤلف رد لهذا الإحتجاج وهو وجه إستفاده لردهم على معنى أنه يقول لا نسلم أنه يلزم من قول ابن التلمساني بن سعيد وجود الجنس بدون النوع لأن لا نسلم أن الكلام جنس لأن الجنس هو

المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قولا ذاتيا بل الكلام عند ابن سعيد حقيقة واحدة في الأزل وإنما عرضت له تلك الأوصاف وتعلق بالمأمور والمنهي فيما لا يزال ولا يلزم عن حدوث التعلق حدوثه كتعلق السمع والبصر هذا بيان كلام المؤلف وهو قريب من قول العضد واعلم أن عبد الله بن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق يجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته قوله وقد أجيب البيت يعني أجاب بعضهم عما ورد عن إبن سعيد من الإلزام بجواب آخر وهو أن تلك الأقسام أوصاف إضافية للكلام لا أنواع ذاتية له حتى يلزم وجود الجنس بدون النوع والإضافية يجوز مفارقتها لما أضيفت إليه فيصح حدوثها مع كون المضاف إليه قديما كما يتصف الباري تعالى بكونه موجودا مع كل حادث فإن تلك المعية حادث وتفنى بفناء الحادث قال المقترح وهذا يعني قول ابن سعيد بناء على أن تعلق الصفات الأزلية بمتعلقاتها لا من قبيل الإضافات لا من قبيل صفات النفس وليس كذلك قوله أو أن بالخبر ذا اتصافه هذا جواب ثالث بمعنى انه يلزم من حدوث الأمر والنهي مثلا وجود الجنس بدون نوع لأنا نقول هو موجود في الأزل في نوع الخبر وسائر الأنواع حدث فيما لا يزال عند وجود المأمور والمنهي والمنادي والمستخبر قلت وهذا الجواب لا يتمشى على قول إبن سعيد لأنه صرح بأن الأقسام السبعة حادثة وذا في البيت إشارة إلى الكلام واتصافه بدل إشتمال من ذا أي أجيب بما تقدم أو بأن إتصاف الكلام في الأزل بالخبر وباقي الأقسام حدث فيما لا يزال قوله وحدثه البيت هذا رجوع منه إلى مذهب الشيخ وأنه الحق وهو أن كلام الله واحد مع إتصافه في الأزل بكونه أمرا ونهيا إلى آخر الأقسام فهو واحد

وتعلقه بالمأمور والمنهي وغيرهما قديم كالعلم فإن تعلقه قديم كما سياتي وهذا لانعقاد الإجماع على نفي كلام ثان قديم فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنهه هذا المعنى وإذا تحققت فالأمر كذلك في الذوات وسائر الصفات وقد ذكرنا في الشرح تحقيق تعلق الأمر بالمعدوم قوله بحال المنزل يتعلق بالحق والباء ظرفية والمنزل القرآن قال إبن العربي وتحقيق إنزاله أن جبريل عليه السلام فهم الكلام في العلو فأداه إلى الرسول ﷺ في الأرض بأن قرأه عليه فعرفه الرسول ﷺ من قرآته لا حقيقة له سوى ذلك ولا مجاز له يصح فيه غيره وإلا فالمعنى يستحيل فيه الإنتقال فكيف بالقديم.

أسمائه القرآن والانجيـــــــل	ولفظ مـــا أثبتـــه التنزيـــــل
من صحف وكتب منزلـــــــة	على النبيئين أتت مفصلـــــــة
أحرفها مخلوقة مقــــــــدرة	قرأة الخلق كـــذا مدبــــــرة
مدلول ذي القرأة المقـــــــرو	فهـــو القديم مثلـــه المتلـــــو
كمثل حال الذكر والمذكـــــور	يوصفه أو بإسمه المشهـــــور
ثبت الاشتراك في القـــــرآن	في اللفظ والمعنى من اللسان
فاللفظ حادث ومعناه القديـــم	قام بذات الخالق الخلق العليم
وهو الذي أسمعه من كلمـــــه	لا عن سكوت كان ذا وحذمـــه
بل رفع الحجاب عن من سمعـــه	اليه رده به قد منعـــــــــه

ضمير أسمائه يعود على المنزل الذي هو كلام الله تعالى فمن أسماء الكلام الأزلي القرآن ويطلق أيضا على الحادث الدال عليه كالقرأة والكتابة لكن المعنى القديم هو المتبادر من إطلاق اللفظ قال بعض العلماء إذا قرئ بالعربية قيل له قرآن وإذا قرئ بالعبرانية قيل توراة وإذا قرئ بالسريانية قيل زبور وإنجيل قوله أتت مفصلة أي مبينة في التنزيل نحو قوله تعالى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وأتينا داوود زبورا وأنزلنا التوراة والإنجيل إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى ولم يرد المؤلف بتفصيلها بيان من أنزلت عليه من الأنبياء وعدة ما أنزل على كل نبيء منهم فإنه لم يات في ذلك حديث صحيح قوله أحرفها مخلوقة مقدرة البيت ضمير أحرفها يعود على ما سبق ذكره من القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وغيرها من الصحف المنزلة والمعنى أن أحرف الكتب المنزلة بخلق الله تعالى وتقديره أي إرادته ولا يصح قدمها وكذا قرأة الخلق بخلق الله وإرادته وإن تعلقت بها قدرتهم وإرادتهم لكن التأثير لقدرة الله وإرادته فمدبره بمعنى أن الله دبرها أي أنفذها والتشبيه في كذا راجع إلى قوله مخلوقة مقدرة وفي المغايرة بين أحرف القرآن وقرآة الخلق نظر إذ أحرف القرآن هي قرآة وقد يكون مراده بالحرف القرآن الحروف المكتوبة في اللوح المحفوظ أو في سائر المصاحف والله تعالى اعلم قوله مدلول ذي القرآة المتلو البيتين ذي إشارة إلى قرآة الخلق يعني أن مدلول القرآة يسمى بالمقرو وكذا التلاوة مدلولها المتلو وكذا الكتابة والمكتوب وكذا الذكر والمذكور بالمعنى المصدري والأول من

كل قسمين حادث متناه والثاني قديم لا نهاية له ومعنى قوله بوصفه أو باسمه المشهور أن متعلق ذكرنا قديم دل عليه بالوصف وهو مذكور أو باسمه العلم وهو الذكر فإنه من أسماء القرآن قال الله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وقال واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون والحاصل أن ذكر المأخوذ من قولنا ذكر يذكر ذكرا على أنه وصفنا حادث والمذكور وكذا الذكر في قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر قديم قوله تعالى ثبت الإشتراك في القرآن البيتين بيانهما قوله وهو الذي أسمعه من كلمه البيتين إذا ثبت لكلامه تعالى القدم وجب له البقاء وذلك هو حكم ذاته وسائر صفاته سبحانه فيستحيل عليه تعالى السكوت لإستلزامه عدم الكلام وهو يوجب حدوثه وبهذا تعرف أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليما أنه إبتدأ الكلام له بعد أن كان ساكنا ولا أنه بعدما كلمه إنقطع كلامه وسكت وإنما المعنى أنه تعالى بفضله أزال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا قواه أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل الجنة قوله وحذمه هو بالذال المعجمة أي قطعه يقال حذمت الشيء إذا قطعته أي لم يكن كلامه عن سكوت بمعنى أنه حذم ذلك السكوت أي قطعه بذلك الكلام قوله بل رفع الحجاب كناية عن المانع المخلوق في الأذن المضاد للسمع ورفعه إزالته بعد توالي الأمثال قوله إليه رده به قد منعه ضمير إليه يعود على المكلم كموسى عليه السلام وضميره رده يعود على الحجاب الذي هو المانع وتقديم المعمول في قوله به قد منعه لإفادة الحصر.

واعلم بأن الصدق في الكـــلام ... لله واجب على الــــدوام

إذ ضده نقص بلا نـــزاع ... فيبطل به العقل وبالإجماع

لنا متى جاز استحال الصـــدق ... نقيض ذا اللازم ذالك الحــق

فلا يجوز الكاذبون اللـــزوم ... لو جاز فهو واجب محتـــوم

أما اللزوم فهو لا يتصـــف ... بجائز حكم لا يختلـــف

قالوا حديث النقص والكمـــال ... من الخطابة في الاستـــدلال

قلت ثبوت ذاك الإجمـــاع ... أقوى من البرهان في النـــزاع

نظم الدليل الأول أن يقال لو لم يجب لله تعالى الصدق لجاز إتصافه بالمكذب والتالي باطل وبيان الملازمة أنه تعالى مخبر والخبر لا يخلو عن أحدهما فإذا لم يجب الصدق جاز الكذب وبيان بطلان التالي أن الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال عقلا ونقلا أما النقل فالإجماع على إتصافه تعالى بالكمال وتنزهه عن النقص وأما العقل فلأنه لو كان ناقصا لافتقر إلى من يدفع عنه النقص والإفتقار ينافي الألوهية والإله هو الغني بإطلاق المفتقر إليه ما سواه على العموم وأيضا النقص جائز إذ لا يقضي العقل بوجوبه بل يقضي بجواز زواله وواجب الوجود لا يتصف بجائز وإلا كان جائزا لكن التمسك بهذا الطريق لا يتم إلا بعد تسليم أن الكذب نقيضه وهو مبني على اعتبار الغائب بالشاهد وقد علمت أنه لا يتم إلا بجامع وتقدم هذا في اعتبار السمع والبصر والكلام بهذا الطريق فالأولى التمسك بالإجماع على وجوب إتصاف الباري تعالى بالصدق وإلى قريب من هذا أشار المؤلف بقوله قالوا حديث النقص والكمال البيت وهذا الحديث لابن أبي

الحديد أي قال إبن أبي الحديد ومن تبعه في مقالته معترضين على هذا الدليل الحجة المركبة من حديث النقص والكمال حجة خطابية لا برهانية والعقائد لا تثبت إلا بالبرهان والبرهان ما تألف من مقدمات يقينية والخطابة ما تألف من مقدمات مظنونة أو مشهورة كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب ومن المقدمات المشهورة كون الصدق كمالا والكذب نقصا قوله قلنا ثبوت ذاك الإجماع البيت هذا تسليم من المؤلف للإعتراض السابق على دليل العقل وحينئذ الأولى التمسك في ذالك بالإجماع إلا أن قوله قلنا ثبوت ذاك الإجماع أقوى ظاهره والإشارة إلى الإجماع السابق في قوله يبطل بالفعل وبالإجماع وذلك الإجماع لايتم إلا بعد تسليم أن الكذب نقص وفيه النزاع بل الإجماع الذي أشاروا إليه هنا هو إجماع المسلمين على أن الله تعالى يجب له الصدق ويستحيل عليه الكذب ولو كان لفظ البيت قلنا ثبوت ذالك بالإجماع لكان بينا في المقصود قوله أقوى من البرهان في النزاع أو في إثبات النزاع أي المتنازع فيه و هو وجوب الصدق وأراد بالبرهان الإستدلال السابق وهو خطابة لا برهان و لكن أطلق عليه إسم البرهان بإعتبار إعتقاد المستدل به أو لمشاركته البرهان في الحجة العقلية أو على سبيل التهكم كما يقال للبخيل حاتم وللجبان أسد ولو قال المعقول بدل البرهان لكان أبين قوله لنا متى جاز إستحال الصدق واللازم باطل وإليه أشار بقوله نقيض ذا اللازم ذاك الحق فيبطل الملزوم وعليه نبه بقوله فلا يجوز الكذب الملزوم وبيان الملازمة أنه لو جاز أي صح إتصافه بالكذب لكان واجبا له إذ لا يتصف تعالى بالجائز بمعنى الممكن و ما

صح في حقه وجب له وحينئذ يستحيل وأما بيان بطلان التالي فلأن العقل يصحح إتصافه تعالى بالصدق في خبره ولا يحيله قوله لو جاز فهو الواجب المحتوم بيان للملازمة والمحتوم تأكيد للواجب قوله أما اللزوم فهو لا يتصف بجائز بيان الملازمة هذه الشرطية التي بين بها ملازمة شرطية الدليل قوله حكمه لا يختلف تأكيد لما قبله أي حكم الله جلا وعلا ككونه حيا عالما قادرا ونحو ذلك لا يختلف بأن يثبت مرة وينتفي أخرى كما هو شأن الحكم الجائز كأحكامنا نحن وإذا لم تختلف أحكامه سبحانه ولزم وجوبها فكذلك عللها التي هي المعاني لما بين المعاني والأحكام من التلازم العقلي.

وما سوى المعلوم فيه الوقــــف	إثبات أو نفيه فيه الضعــــف
إذ عدم الدليل لا يستلـــــزم	عدم مدلوله بقطع يعلـــــم
والعقل لا يحيط بالجــــلال	وما لربنا من الكمــــــال
يعلم هو بلا نهايــــــــة	لا العقل ما يحد له والغايـــه
فمن نفى الوصف بغير ما ذكــر	يرد قوله بما قد إعتبــــر

قال الفخر في المعالم بعد أن قرر أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول إذا أثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفنا بها وجب الإقرار فأما إثبات الحصر منها فلم يدل عليه فوجب التوقيف فيها وصفات الحال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر قال إبن التلمساني هذا حق فإن ماهية الباري غير معلومة لنا فكيف يمكن الحكم بقبوله تعالى لتلك الصفة أو عدم قبوله لها والتصديق موقوف على التصور

وليست مما يتوقف ما علمناه عليها كالعلم والقدرة والحياة ولا ورد بها سمع كالسميع البصير وزعم قوم أنه لا صفة لله تعالى وراء ما علمناه وهو تحكم ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه إنتهى مقصودنا منه قال الشيخ إبن عرفة ناقلا عن المحصل قال الظاهريون من المتكلمين لا صفة له تعالى وراء السبعة أو الثمانية لأنا كلفنا بكمال المعرفة و لا يحصل إلا بمعرفة كل الصفات ولا طريق إلى الاستدلال بالأفعال والتنزيه ولم يدل إلا على هذه الصفات ورد بمنع التكليف بكمال المعرفة وحصر دلالة ما ذكر على ما علم إنتهى قوله وما سوى المعلوم إلى آخره أي وما سوى المعلوم قطعا من الصفات وهو ما سبق مما ثبت بالعقل وبقواطع السمع فيه الوقف عن الإثبات والنفي والجزم بالنفي كقول الظاهرين من المتكلمين أو بالإثبات كما سيذكره المؤلف عن جماعة من أهل السنة ضعيف إما ضعف النفي فلأنه لا يلزم من عدم المدلول باتفاق من العقلاء ولأن صفات الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر كما سيأتي أن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر في الصحيح من القولين وإما ضعف الجزم بالإثبات فسيتبين بعد قوله بقطع يعلم أي أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قوله يعلمه هو بلا نهاية أي يعلم هو سبحانه كماله بلانهاية لأن كمالاته تعالى لا تتناهى والله تعالى منزه عن كل ما يقدر لكل ممكن من الأوصاف والمقادير والأشكال وغير ذلك فكانت التنزيهات غير متناهية وأما الصفات الوجودية فمتناهية وإلا أدى إلى دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال وبهذا رد على أبي سهل في إثباته علوما لا تتناهى ويحتمل أن يكون عدم التناهي باعتبار

عقولنا وما عرفناه من الباري سبحانه بمعنى أن عقولنا وعلومنا لا تصل إلى نهاية كمالاته ويحتمل أن يكون عدم تناهيها باعتبار قدمها وبقائها قوله لا العقل فالحد له والغاية أي العقل لا يعلم من جلال الله تعالى ما لا يتناهى بل ما يعلمه منه متناه وهذا لأن علومنا تتعدد بعدد المعلومات فلو علمنا الجميع أدى إلى أن تقوم بنا علوم لا نهاية لها وهو محال.

والأشعري قال بالبقـــــاء	صفة معنى رد باستقصـــاء
ومذهب القاضي مع الإمـــام	نفسية قد رد بالأجســـام
فأول الوجود لا يتصـــف	به ووصف النفس لا يختـلف
وابن سعيد مثبت وصف القـدم	من المعاني وبذاك قد جـزم
رد عليه ذاك بالتسلســـل	أجيب ذا لذاته فحصـــل
وقيل فيه صفة نفسيـــه	والحق فيها أنها سلبيـــة
كحاصل المراد بالبقـــاء	عند ذوي التحقيق في القضـاء

التحقيق كما أن البقاء من السلوب وذهب الأشعري إلى أنه من المعاني الوجودية وأن الباقي باق ببقاء وقيل هو وصف نفسي ونسبها للقاضي وإمام الحرمين قوله رد باستقصاء أي رد قول الأشعري رد بليغا وذلك أن صفات الباري باقية فإما أن يقال إنها باقية لنفسها ففيه إبطال عكس العلة وإما أن يقال إنها باقية ببقاء يقوم بها ففيه قيام المعنى بالمعنى وإما أن يقال إنها باقية ببقاء الذات فيوجب الحكم لما لم يقوم به وأيضا فالبقاء باق فإما بنفسه ففيه إبطال عكس العلة أو بباء يقوم به فيكون بقاء البقاء باقيا ببقاء ويتسلسل فلا يتحصل فلا يستقيم القول بأنه من الصفات الوجودية قوله ومذهب القاضي مع الإمام البيتين نقل عن

القاضي أنه قال الله أعلم أني لم أخالف مشائخي لأذكر وإنما التقليد في أصول التوحيد ممتنع قال المقترح وأما من قال أن الباقي باق لنفسه فلا يستقيم له ذلك من حيث أنه لا يتحقق معنى كون الجوهر باقيا في أول زمن من حدوثه وكيف يختلف عن الشيء في أول زمان حدوثه صفة نفسه فليس المراد بالبقاء الإستمرار زمنين على الجوهر وهو الذي سلبناه عن العرض وإن أطلقنا على الأزلي كونه باقيا فلا يستقيم أن يراد به زمنية فالمراد أنه لا يطرأ عليه عدم قوله ووصف النفس لا يختلف أي باختلاف الأزمنة بحيث يثبت للنفس في زمان دون آخر بل صفة النفس لا تتحقق بدونها قوله وابن سعيد مثبت وصف القدم إختلف في صفة القدم فقيل من السلوب وهو التحقيق كما سبق وقيل من المعاني وأن القديم قديم بقدم ونقل عن عبد الله بن سعيد وقيل من صفات النفس والدليل على صحة المذهب الأول هو أنه لا رتبة بين القدم والحدوث فإن الشيء إما قديم أو حادث وحقيقته الحادث ماله أول والقديم ما لا أول له فهو سلب ما ثبت للحادث من الأولية وذلك نفي محض واحتج عبد الله بن سعيد بان القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي بالضرورة ثبوت فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية وأجيب بأنها حينئذ إما أن تكون قديمة أو حادثة والقسمان باطلان أما الثاني فلأنه يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأما الأول فللزوم التسلسل وإليه أشار المؤلف بقوله رد عليه ذلك بالتسلسل أي رد على إبن سعيد بأن قوله يفضي إلى التسلسل وذلك لأنه يلزم أن يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديما لاستحالة إتصافه تعالى بالحوادث ولأنه لا يعقل وجود

في الأزل عاريا عن وصف القدم ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به وإلا لزم نقض الدليل ثم ننقل الكلام إلى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الأول ثم كذلك فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى قوله أجيب ذا لذاته فحصل أي أجيب بمنع التسلسل بأن تكون الذات قديمة بقدم والقدم قديم بذاته وهذا الجواب وقع السراج على لزوم التسلسل في البقاء إذا جعل وجوديا واللازم واحد قال الإمتناع فيه كالوجود موجودة بذاته والذات موجودة بالوجود قوله وقيل فيه صفة نفسية أي قيل في القدم أنه صفة نفسية وهذا قول المعتزلة لأنهم زعموا أن القدم أخص وصف الإله والأخص لا يكون إلا نفسيا ورد بأنه لو كان نفسيا للوجود لما عرى منه وجود كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذ توالت على وجوده الأزمنة والصفة النفسية لا تكون طارية وقد تقدم مثله في البقاء قوله والحق فيها أنها سلبية كحاصل المراد البيت أي الحق في صفة القدم أنها سلبية كالحق في البقاء فالقدم عبارة عن سلب سبق العدم والبقاء عبارة عن سلب لحوق العدم وهذا مذهب المحققين من المتأخرين كالمقترح وابن التلمساني والأمدي والفخر.

ورأي عبد الله في الرحمة مع … وصف الرضى والزم الذي جمع
وقال إنها من المعاني … غير الارادة بلا توانـي
وعند غيره بلا زيادة … مرجعها لصفة الإرادة

هذا إبتداء الكلام على الصفات المسمات عند الأشعرية بالصفات السمعية بمعنى أنها ثبت بالسمع وإن لم تعقل ماهيتها قال السعد في شرح المقاصد أثبت إبن سعيد صفة يكون بها الباري قديما وأثبت الرحمة والكرم والرضى صفات وراء الإرادة وليس على ذلك دليل يعول عليه قلت ومذهب الجمهور أن هذه الثلاثة راجعة إلى ماتقدم أوهي صفة فعلية أما الرحمة فلا تطلق في حق الله تعالى بمعنى الرقة والتحنن وإنما تطلق عليه بمعنى إرادة الخير والإنعام على عبيده أو ترجع إلى نفس الإنعام والإحسان وأما الرضى فقيل هو الإنعام أو إرادة الخير وقيل مطلق الإرادة ويأتي الكلام ويأتي عليه في فصل خلق الأفعال وأما الكرم فيحتمل أن يراد به الإقتدار على الجود فيرجع إلى القدرة ويحتمل نفس الجود فيرجع على الفعل قوله ورأى عبد الله البيت رأى مبتدأ والخبر محذوف أي ورأى عبد الله بن سعيد في الرحمة والرضى والكرم أنها زائدة على ما سبق ويدل على هذا التقدير قوله وقال إنها من المعاني غير الإرادة قوله والكرم الذي جمع أي جمع أقسام سائر الصفات فيكون من الصفات الجامعة كالعظمة أو جمع سائر المخلوقات أي عمهم وشملهم فيكون راجعا إلى الإنعام أو إرادته قوله وعند غيره البيت أي وهذه الثلاثة مرجعها عند عبد الله على صفة الإرادة بلا زيادة عليها وقد ذكرنا ما للغير فيها وأنها لا تتعين الإرادة.

كصفة التكوين عند الحنـــفي تغاير القدرة مالرد خفـــي

هذه الصفة أثبتها بعض الحنفية بطريق العقل فليست من الصفات السمعية والتكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والأحداث والإختراع ونحو ذلك ويفسر بإخراج المعدم من العدم إلى الوجود فزعم هذا البعض أنه صفة لله تعالى أزلية تغاير القدرة قالوا لأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول إلى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة ولأنه لو كان حادثا فأما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه إستحالة تكون العالم مع أنه مشاهد وأما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والأحداث وفيه تعطيل الصانع ولا يخفى ضعف هاتين الشبهتين وانظر الشرح والأكثرون على أن التكوين راجع إلى صدور الأثر عن القدرة وليس بصفة مغايرة لها لأنه إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة وحينئذ لا يمكن الإستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير كان ذلك قلبا لماهيتها وتغييرا لحقيقتها وهو محال قال بعض المحققين لا يعقل من التكوين إلا الأحداث وإخراج المعلوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر على الأثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الأزل وقال أيضا إن الشيء إذا اثر في شيء وأوجده بعدما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير وأما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وإلى ظهور الدليل على بطلان القول بأنه صفة أشار المؤلف بقوله ما لرد خفي وما نافيته أي ما رد قول الفريق الحنفي في التكوين بخفي بل قول هو ظاهر جلي.

وصفة تغني عن المكـــــــان قال بها الأستاذ في المعـــاني

يعني أن الأستاذ أثبت صفة ثبوتية زائدة على ما تقدم توجب له سبحانه الإستغناء عن المكان ولا يخفى ضعف هذا القول إذ لا دليل على ثبوت هذه الصفة مع أن الإستغناء عن المكان نفي النفي لا يكون معلولا ولا علة.

للسمع قال الشيخ باليديـــــن كذلك الوجه مع العينـــــين
كرأي الأسراء وصف الـــــرب وألزم الفهري وصف الجنـــب
قلت بنقل الأمري عن السلـــف يلزم الذي بذاك قد وصـــف
وردها قوم إلى المعلـــــوم بواضح البرهان والمفهـــوم

والوقف أولى بغير نفي الظاهر فالعلم فيها للعليم القاهر ما ورد فأورد في القرآن أو السنة مما يوهم ظاهره مستحيلا في حقه تعالى كقوله لما خلقت بيدي ونحوه فإن ظاهره مستحيلا يجب الحكم بنفيه وتنزيه الرب سبحانه عن الإتصاف قطعا ثم إختلف بعد ذلك فذهب الشيخ أبو الحسن إلى حمل بعض ذلك على صفات له تبارك وتعالى زائدة على ما تقدم و لاتعلم حقيقتها ولا ثبوتها بالعقل وإنما النقل وحده دل عليها ولهذا سماها صفة سمعية فأثبت الإستواء صفة زائدة على ما مر وكذا اليد والوجه والعينان وذكر الأمدي أن ما حكي عن الشيخ في الوجه هو أحد قوليه قال وقاله الشيخ أبو إسحاق والسلف وقال القاضي والشيخ مرة هو وجوده والعينان هما في أحد قولي الشيخ صفتان نفسيتان كقوله في اليدين وقال مرة هما بمعنى البصر وذهب إمام الحرمين وكثير إلى تأويل

هذه الظواهر كلها وردها إلى ما علم من الصفات السبع أو الثمان قال في الإرشاد والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود صح منه ونقل غير واحد عن أكثر السلف وجوب الإيمان بتلك الظواهر الواردة وصرف علم معناها إلى الله تعالى بعد الحكم بنفي المحال عنه جل وعلا قوله وألزم الفهري وصف الجنب قال الفهري و هو شرف الدين بن التلمساني إثر ما نقلناه عنه في قول المؤلف وما سوى المعلوم فيه الوقف البيت وقد أثبت بعض الأشعرية لله تعالى صفات وزاد ما ذكره من صفات التعلق وسماها صفات سمعية وهي مدلول الوجه واليدين وزعم أن ذلك يرجع إلى صفات زائدة وهو ضعيف إذ لا يمتنع رد ذلك إلى ما علمنا فيرد الوجه إلى الوجود أو إلى أخص وصفه تعالى واليدان إلى يدي القدرة والنعمة وإثبات صفات زائدة بمجرد محتمل بعيد وما ساقه يوجب أن يثبت الجنب صفة لقوله تعالى ﴿على ما فطرت في جنب الله والأعين﴾ لقوله تعالى ﴿تجري بأعيننا﴾ مع أن للتأويل في ذلك فخارج قوله قلت بنقل الآمدي عن السلف البيت أي يلتزم البعض الذي ألزمه الفهري ما ألزمه من كون الجنب صفة بما نقل سيف الدين في أبكار الأفكار عن السلف من أن الجنب صفة زائدة على ماله تعالى من الصفات النفسية فالباء في بنقل للسببية والذي يتنازعه يلتزم ونقل وهو واقع على الوصف وفاعل وصف يدل على الفهري وهو بمعنى ذكر وذاك إشارة إلى الجنب وباؤه ظرفية قوله وردها قوم إلى المعلوم البيت ضمير رضها عائد على ما أثبته الشيخ صفات سمعية وأشار بهذا إلى ما ذهب إليه إمام الحرمين وكثير

من تأويل هذه الظواهر وردها إلى ما علم بالقواطع وهو في نفسه مفهوم من الوجود والقدرة والبصر وغيرها من الصفات أو الأفعال قوله والوقف أولى البيت أي إثبات كونها صفات زائدة على المعلوم كمذهب الشيخ وعن تأويلها وردها إلى المعلوم كمذهب إمام الحرمين بل يفوض المراد منها إلى الله تعالى بعد القطع بنفي ظاهرها لإستحالته وهذا مذهب أكثر السلف قال بعض الشيوخ وهذا القول هو الأظهر لأن المسائل علمية ولا ينهض دليل التأويل فيها لإفادة العلم.

كنفي ظاهر من التشبيه	في لأي و الأخبار للشبيه
فحاله في رأي حد أو السلف	كحالها والشرط فيه ما اختلف
فذهب الأكثر للتأويل	دفعا في الوقف من تجميل

هذا راجع إلى قوله والوقف أولى بعد نفي الظاهر يعني أن ما وقع في القرآن من الوجه واليدين والعينين ونحو ذلك تنفي ظاهرها تشبيه الباري تعالى بالحوادث في إثبات الجارحة والجهة والنقلة والصورة وغير ذلك من أوصاف الحوادث وتفويض المراد منه إلى الله وإن كان من السنة فوضنا المراد منه إلى الله وإلى رسوله كقوله تعالى ﴿أمنتم من في السماء﴾ وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله هل ينظرون إلا أن ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقوله الرحمان على العرش إستوى وقوله ﷺ ينزل ربنا تبارك وتعالى حين يبقى ثلث الليل الأخر إلى سماء الدنيا الحديث وقوله قلب المومن بين أصبعين من أصابع الرحمان يقلبه كيف يشاء وقوله إن الله خلق

آدم على صورته وقوله إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنة في النعيم وأهل النار في الجحيم وقالت النار هل من مزيد فيضع الجبار قدمه في النار فتقول النار قط قط ونحو ذلك من مشكل القرآن والحديث وبالجملة فلا يرد متواتر نصا في المحال وإلا تعارض قطعين وأيضا النقل لا يبطل العقل وإلا أدى إلى بطلان النقل لأن العقل أصل النقل و به تثبت النبوءات وإن ورد النص بخبر الواحد قطع بكذب راويه وإن كان ظاهر في المحال فإن كان له تاويل واحد تعين الحمل عليه كقوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم الأية فإنه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق إلا حمله على المعية بالعلم والرعاية وإن كان له تاويلات فهل يعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو رأي الإمام أو يوقف عن التعيين ويفوض الأمر إلى الله تعالى دفعا للتحكم وهو مذهب الأقدمين ولأن قوله كنفي ظاهر البيت من التشبيه بيان الظاهر وفي الأي يتعلق بظاهر أو هو نعت له وللتنزيه يتعلق بنفي ويعني قوله فحاله في رأي حداق السلف كحالها أي محال ظاهر الأي والأخبار كحال الصفات السمعية السابقة ويعني أن حداق السلف قائلون بالتعريض في الأوصاف السابقة وسائر المتشابه كحديث النزول والصورة ونحوهما قوله والشرط فيه ما اختلف أي شرط التفويض الذي هو نفي الظاهر ما اختلف في مشكل الآي والأخبار بأن يثبت فيما سبق ولا يثبت في هذا بل كما يشترط فيما سبق يشترط هنا ويحتمل أن يتعلق فيه بالشرط وبالجملة فهو تتميم للبيت لإستفادة معناه مما قبله ويحتمل أن يكون إختلف مبنيا للمفعول والمعنى أن نفي الظاهر

لم يختلف فيه وإنما اختلف في التفويض والتأويل مع الإتفاق على نفي الظاهر قوله قد ذهب الأكثر للتأويل يعني أكثر المتكلمين لأكثر العلماء و إلا فأكثر السلف ذهبوا إلى التفويض وعليه فالوقف على قوله وما يعلم تاويل إلا الله قوله دفعا لما في الوقف من تجميل التجميل الإجمال والمعنى أن أكثر المتكلمين إختاروا التأويل لما في الوقف عن تأويل تلك الظواهر من الإجمال المؤدي إلى اللبس والإيهام واستدلال العوام.

فصل وتقسيم الصفات ينبـــي	على ثبوت الحال بالنفي اعتني
ما عند من نفى سوى المعانـــي	وهي إلى السبع أو الثمـــــان
فالسبع قد تقدمت و الثامنـــة	إدراك أو تكوين المقارنـــــــة
ومثبتوا الأحوال قسموا الصفـة	إلى ثلاثة فكن ذا معرفـــــــة
صفة معنى صفة نفسيــــــة	وصفة سموا بمعنويـــــســـة
وزيد في طريقة مرضيـــــــة	فعلية جامعة سلبيـــــــــــة
والسلب حادث كمثل العفـــو	نفي الشريك ذا قديم فـــاروى
وأثبتوا للذات عالميـــــــة	حيية كذاك قادريـــــــــــة
مع المريدية كل ما ذكـــــــر	من قائم به قديم فاعتبــــــر
فصفة المعنى التي قد أوجبـت	حكما لمن قامت به ووجبـــت
وصفة نفسية للـــــــــذات	حال فلا تعليل في الإثبـــات
والمعنوية التي تعلـــــــــل	بقائم بالذات معنى يقبـــــل
وصفة الفعل صدور الأثـــر	عن قدرة الله العظيم القــدر
وكل ما بطل وصف الـــرب	به فذاك من صفات السلـــب
والصفة الجامعة الكمـــــال	عظمة الله مع الجـــــلال

القائل بنفي الحال كالشيخ وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني والقائل بثبوتها كالقاضي وإمام الحرمين يقسم الصفات إلى ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر أن المتحقق أما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره والأول الموجود والثاني الحال وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام ولهم في تعريف هذه الأقسام عبارات أما الصفات السلبية فقالوا إنها عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري جل وعلا والتحقيق أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث كعفوه تعالى وحلمه بعد الجناية فإنه عبارة عن إسقاط العقوبة مع تحقق الجناية وأما الصفات النفسية فقيل إنها عبارة عن كل حال ثابتة للذات غير معللة وقيل صفة إثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم إنتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة إلى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود أزليا أبديا وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شيء ولو عرفناها لكنا قد عرفنا الذات و لا يعرف الله إلا الله وأما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككونه عالما وقادرا وأما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف

موجبة له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للأحوال كالعلم والقدرة وأما صفات الأفعال فهي عبارة عن صدور الأثر عن قدرته وإرادته جل وعلا وأما الصفات الجامعة لجميع الأقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه جميع الأقسام الستة فصفة الفعل خلق الله ورزقه وإحسانه ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها كالخالق والرزاق والمحيي والمميت والصفة الجامعة كعزة الله وجلاله وعظمته وكبريائه قوله فالسبع قد تقدمت البيت المقارنة نعت لثامنة أي والثامنة المقارنة للسبع إدراك أو تكوين فأما الإدراك فأثبته القاضي وإمام الحرمين ومن تبعهما والجمهور على نفيه والتحقيق الوقف كما تقدم وأما التكوين فأثبته فقهاء ما وراء النهر من الحنفية كأبي منصور الماتريدي ونفاه الجمهور كما سبق قوله حيية منسوب إلى حي قوله كل ما ذكر من قائم به قديم يعني لا يجب القدم إلا لما كان من صفاته تعالى ثبوتيا وهي النفسية والمعاني والمعنوية وغماما وأما ما لم يقم به وهي الأفعال و السلوب فلا يلزم قدمها أما الفعل فلا يكون إلا حادثا وأما السلب فيكون قديما ويكون حادثا الأول كالقدم والبقاء والقيام بالنفس والثاني كالحلم والعفو حسبما تقدم وهذا لأن حدوث الثبوتية يلزم منه حدوث الذات وأما النفسية فظاهر وأما المعاني والمعنوية فلأنها إذا كانت حادثة فأضدادها كذلك والقابل للشيء لا يخلوا عنه أو عن ضده وما لا يخلوا عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث وقد تقدم بيان هذا ولا يجري هذا الدليل في السلوب والأفعال قوله فصفة المعنى التي قد أوجبت حكما أي اقتضه واستلزمته قوله لمن قامت به يعني أن المعنى لا يوجب الحكم لمن يقم به وتقدم هذا والرد على معتزلة البصرة في قولهم أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل قوله وصفة

نفسية البيت أي الصفة النفسية حال للذات لا علة لثبوتها قوله والمعنوية التي تعلل أي والمعنوية التي تعلل بمعنى قائم بالذات فمعنى بدل من قائم ويقبل نعت لمعنى أي معنى تقبله الذات وأتى به لوزن البيت وإلا فكل معنى قائم بالذات فالذات تقبله ويحتمل أن يكون التقدير هذا البيان أو هذا التعريف يقبل قوله العظيم القدر بفتح الدال هو العلم والإرادة ويحتمل أن يريد بالقدر المبلغ يقال بسكون الدال وفتحها ومنه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره قوله وكل ما بطل البيت تبع المؤلف في هذا التعريف المتكلمين والصواب أن صفة السلب نفي ما بطل وصف الرب به كنفي الجرمية والعرضية وكالقيام بالنفس وكسلب الشريك لا نفس ما بطل وصف الرب به فإن الرب لا يتصف به فكيف يكون وصفا له وكان الذين عرفوا صفة السلب بهذا التعريف هو عندهم على حذف المضاف لفهم المعنى والله تعالى أعلم.

فصل وتعريف الصفات السبع	برسمها اللائق دون منع
فالعلم رسمه على البساطه	ما أوجب التمييز بالإحاطه
وصفة بها اختصاص الممكن	لجائز إرادة المهيمن
وما به التأثير في نفس الأثر	عن اختيار قدرة الذي اقتدر
وصفة صحت بها الصفات	شرطا والإدراك هي الحياة
والسمع معنى يقتضي التمييزا	للصوت والنفس لا تجويزا
في غير دين قاله الشهاب	ياتي خلاف ذاك والصواب
والبصر المعنى المميز به	ما وجه المعدوم به بسلبه

عبر بالرسم لا بالحد المشتمل على جميع الذاتيات المعجز عن الإحاطة بكنه ذاته تعالى وصفاته وتعريف الصفات مبتدأ وخبره برسمها وفي الكلام معنى الحصر ودون منع حال مؤكدة لإستفادة معناها من لفظ اللائق أي حال كون رسمها كائنا دون منع أي لا يرد عليه منع بمعنى أنه رسم صحيح وهو معنى قوله فالعلم رسمه على البساطة أي رسمه على سبيل البسط والبيان وقد مر الكلام على مطلق العلم هل يحد أو لا وما إختاره المؤلف في حده والكلام هنا على العلم القديم قوله ما أوجب التميز أي معنى أو وصف أوجب التمييز وبهذا يخرج سائر الصفات كالحياة والقدرة والإرادة ونحوها ويدخل العلم الحادث قوله بالإحاطة أي مع الإحاطة بجميع المعلومات على سبيل التفصيل وبهذا يخرج العلم الحادث قوله وصفة بها إختصاص الممكن البيت أي وإرادة المهيمن سبحانه صفة من شأنها تخصيص الممكن بأحد الجائزين بدلا عن الأخر قوله وما به التأثير فن نفس الأثر البيت هذا نحو رسم سيف الدين في الأبكار بقوله صفة وجودية من شأنها تأثير الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك به بدلا عن الفعل قوله وصفة صحت بها الصفات البيت لام التعريف في الصفات للعهد والمعهود الصفات الثلاث المذكورة العلم والقدرة والإرادة يعني أن الحياة هي الصفة المصححة للإتصاف بالقدرة والإرادة والعلم والإدراك معطوف على الصفات وشرطا حال من الضمير المجرور بالباء واحتاج إلى هذا القيد لأن المصحح للشيء يصدق

على العلة والشرط قوله والسمع معنى يقتضي التمييز البيتين يعني أن السمع معنى يوجب التمييز للصوت وكلام النفس ولا يجوز أن يتعلق بغير هاذين قاله الشهاب القرافي في شرح الأربعين والصواب خلاف ما قاله وأنه يتعلق بكل موجود كالبصر وهو مذهب الأشعري إذ المصحح عنده لتعلق الإدركات الوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى خصوص تعلق ما عدى الرؤية الإدراكات فالسمع مختص بالصوت والشم بالرائحة واللمس بالملموس كالخشونة واللين ونحوها والذوق بالمذوق كالحلاوة والمرارة وشبههما فقول الشهاب ثالث ونقل عن عبد الله بن سعيد أنه لما خص السمع بالأصوات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع قال المقترح وذلك خلاف القاطع السمعي يعني لثبوت سماع موسى عليه السلام قلت وعلى الصحيح في تعلق السمع يرسم بأنه صفة ينكشف بها الموجود إنكشافا يباين سواه وقيد المباينة إحتراز عن إنكشاف العلم والبصر بناء على زيادة الإدراك على العلم قوله والبصر المعني المميز به البيت أي والبصر المعنى الذي يميز به الموجود فقط فيخرج العلم لتعلقه بالموجود والمعدوم والسمع لأن ما للعموم والسمع على ما نقل عن القرافي لا يعم الموجود وعلى الصحيح من عموم تعلق السمع يرسم البصر بأنه صفة ينكشف بها الموجود إنكشافا يباين سواه وفه بمعنى انطلق أي المعدوم صرح بنفي أن يكون متعلقا للبصر و لا تبال بما ينسب لبعضهم أن البصر يتعلق بالمعدوم فإنه خطأ محض لم يقل به أهل السنة ولا أكثر المبتدعة وينسب القول به للسالمية.

رسم الكلام ذالك معنى قائــــم	بالذات دون نسبة وهو دائـــم
لا نسبة كما رأى إبن الحاجــب	إن لم يردد ونسبة فواجـــــب
رده كالفخر بإطلاق النســـب	على الصفات إن ذا من العجـب
إذ هي والكلام في الوجـــــود	وليست النسبة بالموجــــــود
عنــــــــــد الأشاعرة بل في	الذهن وهي إعتبار فيه لاتستثن

قال في الإرشاد تعريفا للكلام النفسي هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات أو ما يصطلح عليه من الرموز والإشارات صح منه وقال إبن الحاجب وهو نسبة بين مفردين قائم بالمتكلم وسلمه العضد واعترضه الرهوني بأن الكلام ذو نسبة لا نسبة قال وقد كنت بحثت مع بعض فضلاء المغرب في كلام المصنف فقلت لا يصح أن يكون نسبة بين مفردين لأن النسبة متأخرة عن المنتسبين الذي هو المحكوم عليه حادث والمتأخر عن الحادث أو أن بالحدوث هذا إن كانت النسبة موجودة في الخارج وإن قلت بمذهب الأشاعرة أنها معدومة فكذلك لأن الكلام النفسي موجود في الأعيان وصفة من صفاته تعالى ولا شيء من النسب موجود في الأعيان فلا شيئ من الكلام النفسي بنسبة هذا اعتراض الرهوني ثم أجاب عنه بما يوقف عليه في كتابه وأشار المؤلف إلى أنه يحتمل أن يصحح كلام إبن الحاجب بتقدير المضاف أي ذو نسبة فإن أراد ذلك صح قال وإلا وجب رده قوله كالفخر بإطلاق النسب إلى آخره أي كرد قول الفخر بإطلاق النسب على الصفات وذلك أنه جعل العالمية والقادرية من الإضافات وناقشه إبن التلمساني في تسمية الصفات بالإضافات قال وهي عند الأشعرية إما حقائق ذوات إضافات أو أحكام لمعان ثابتة ذوات إضافات وقد ردها من الإضافات

أبو الحسين البصري من المعتزلة وكثيرا ما ينهج الفلاسفة فإن أراد الإمام ذلك فالكلام معه لا يرجع إلى مجرد مناقشة لفظية بل في مواخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معلوم وأن العلم مثلا في الشاهد لا يرجع إلى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد والشاهد سلم يرتقي به إلى إثبات الحقائق في الغائب على وجه الكمال والتنزيه إنتهى واستدل المتكلمون على أن النسب ليست موجودة في الخارج بوجوه منها لو كانت موجودة لكانت في حل الإمتناع قيامها بنفسها وكونها في المحل إضافة بينها وبين المحل والكلام في تلك الإضافة كما في الأولى ويتسلسل قوله لا تستتن في كون النسب غير موجودة في الخارج بل في الذهن فقط ولا يرد عليه أن من النسب حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون وهو عند المتكلمين معنى وجودي لقول إبن التلمساني أنهم يزعمون أن الكون معنى يستلزم النسبة لا أنه نفس النسبة.

فصل وذي الصفات بالإطــلاق	وحــدتها الحق بلا إفتــراق
وجرم الصعلوك بالتعــــدد	في العــلم قد رد بلا تــــردد
ينقض ما قد قال بــــالإرادة	وغيرها فانتفــــت الزيــــادة
قيام مثلين بذات واحــــــدة	ممتنع فالمثل ينفي الزائـــدة
ما لا نهاية له لا يدخــــــل	في ذا الوجود القول من ذا يبطل
في هذه الحجة للفهري نظـــر	الرد بالاجماع أولى ماذكـــر
كخاصة تغني عن الأوصـــاف	أبطلها القاضي بلا خـــلاف
والرد من تناقض اللــــوازم	مختار بعضهم ينفي الـــلازم

معنى وحدة الصفات أنه تعالى حي بحياة واحدة عالم بجميع المعلومات بعلم واحد قادر على جميع الممكنات بقدرة واحدة إلى آخرها وذلك متفق عليه عند أهل السنة في جميع الصفات إلا العلم والكلام أما الكلام فقد مر ما فيه من خلاف إبن سعيد وأما العلم فخالف أبو سهل الصعلوكي من الأشعرية وأثبت لله علوما لانهاية لعدد ما ورد عليه الجمهور بوجهين أحدهما أنه يلزم على قولك دخول ما لا نهاية له في الوجود و هو محال الثاني أنه مخالف الإجماع لأن القائل قائلان قائل بإثبات العلم القائم مع وحدته وقائل بنفيه أما ثبوت علوم قديمة لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني أنه مخالف بها مجمع على بطلانه قال إبن التلمساني والرد الأول نظر فإن الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الإستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرف الأقل والأكثر بما يتناهى فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الإستدلال بالجمع بين عدم النهاية والإنقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذلك الإستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم وكل ذلك لا يمكن تقريره هنا فالوجه في الرد الإعتماد على الوجه الثاني وهو الإجماع إنتهى ولهم على وحدة الصفات أدلة منها أن علمه تعالى لما وجب له التعلق بما لا نهاية لما سياتي فلو وجد له تعالى علم ثان لوجب أن يكون مثل الأول في الحقيقة والأزلية والعموم وذلك يستلزم إجتماع المثلين وتحصيل الحاصل ومنها أن الدليل قد دل على وجود علم قائم به ولم يدل على ثان فغاية صاحبه أن يصل إلى

الجواز في حق العلم الثاني ولا يتصف تعالى بجائز قوله ينقض ما قد قال بالإرادة البيت تقدم رد قول أبي سهل وأشار المؤلف هنا إلى رده بطريق النقض وإلزامه مالم يقل به وذلك أنه يلزمه على مقتضى قوله في العلم أن يقول في القدرة والإرادة وسائر الصفات لجريان شبهته فيها وشبهته زعمه أن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره فالمفهوم من كون الشيء عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذاك السواد بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء أخر والمعلوم غير المجهول فيلزمه مثل ذلك في الإرادة مثلا بأن يقال القصد إلى شيء يغاير القصد إلى غيره فالمفهوم من كون الشيئي قاصدا لهذا السواد غير المفهوم من كونه قاصدا لهذا السواد بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء قاصدا لشيء مع الغفلة عن كونه قاصدا لشيء أخر فيلزم أن يكون له بحسب كل مراد إرادة وقد ذكرنا الجواب عن هذه الشبهة في الشرح قوله قيام مثلين البيت هذا أحد الأدلة على وحدة الصفة وقد أشرنا إليه أولا ونظمه أن يقال لو تعدد علمه تعالى أو قدرته أو غيرهما من صفاته لإجتمع المثلان لكن التالي باطل وبيان ذلك أنه قد قام الدليل على عموم تعلق الصفة المتعلقة فلو قدر له علم ثان لزم أن ما تعلق به أحدهما هو عين ما تعلق به الأخر فيتحدان في الحقيقة والمتعلق وحينئذ لا يجوز إجتماعهما بذات واحدة لأن أحدهما قد أوجب لتلك الذات كونها عالمة بالشيء فلو قام بها علم ثان يتعلق بما تعلق به الأول لزم تحصيل الحاصل وتخلف حكم العلم الثاني عنه وكلاهما محال وهذا التقدير جار في جميع الصفات قوله ما لا نهاية له لا يدخل البيت إشارة

إلى دليل آخر على وحدة الصفات قال إبن التلمساني قالوا والدليل على وحدة كل صفة من صفاته أنها لو كانت عددا قد تعلقت بما لا يتناهى فإما أن يكون له بكل متعلق صفة فيلزم أن يدخل الوجود ما لا يناهي وهو محال وإن انحصرت في عدد متناه إقتضى إختصاصها بعدد متناه مخصصا ولزم توزيع ما لا يتناهى على المتناهي وهو محال قوله في هذه الحجة للفهري نظر قد قدمنا تنظير الفهري واعتراضه على هذا الدليل وهو أن الذي قام الدليل على استحالته حوادث لا نهاية وأدلة إستحالة حوادث لانهاية لها من برهان التطبيق وغيره لا تجري في القديم قال فالوجه في الرد الإعتماد على الإجماع قوله كخاصة تغني عن الأوصاف البيت يعني أن الفهري إعتمد في إبطال قول أبي سهل على الاجماع كما إعتمد عليه القاضي في نفي أن يكون لله تعالى صفة واحدة لها خاصية العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات تقوم مقامها كما قام العلم مقام علوم وكذا إعتمد على الإجماع أيضا في نفي أن يكون للذات خواص تلك الصفات ويتجزأ بالذات وكلام المؤلف يحتمل أن يريد به الأولى ويحتمل أن يريد الثانية ويحتمل أن يريدهما معا قال في الإرشاد مبطلا للتقدير الأول القضية العقلية تدل على إثبات الصفات على الجملة فإما كون العلم زائدا على القدرة فمنا لا يتوصل إلى القطع به عقلا والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع فإن المتكلمين بالصفات بالنفي والإثبات مجمعون على نفي صفة هي في حكم العلم والقدرة فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقا الإجماع وأبطل الثاني بأن قال على أن العلم زائد على النفس مدركه السمع فإذا دال العقل على إثبات

العلم وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم فيحصل من مدلول العقل والسمع إثبات علم زائد على الوجود صح من الإرشاد وأبطل القاضي التقدير الثاني بإجماع تركيبي وهو أن القائل بالصفات من أهل الإسلام قائلان أحدهما يردها إلى أحوال والأخر يردها على معان وقد بطل ردها إلى السلب فأما ردها إلى ذات لها خاصية ذوات فمهجور بالإتفاق قوله والرد من تناقض اللوازم البيت أشار بهذا إلى أن بعضهم إختار في رد ما سبق من التقدير مسلك العقلي لا طريق الإجماع فإن أراد الأولى فقد حكى المقترح أن بعضهم سلك فيها طريق المعقول وقد أشار إليه المؤلف قبل بقوله لو صح أن يعلم بالذات البيتين وإن أراد الثانية وهو غالب طيئ لأن جواب القاضي إنما رأيته فيها فالبعض هو المقترح قال إبن التلمساني إثر ذكره لجواب القاضي وأورد عليه أن هذا إجماعي تركيبي وهو أضعف أنواع الإجماع وتحقيقه بعد إتساع الخطة عسير وغايته أنه لا يعرف له مخالف لأن نعلم عدم المخالف وبيان ما أشار إليه المؤلف من تناقض اللوازم أن تلك الصفة من حيث أنها علم تضاد الجهل ومن حيث أنها قدرة مضادة ومن حيث أنها علم تتعلق ومن حيث أنها حياة لا تتعلق ومن حيث أنها قدرة تؤثر ومن حيث أنها علم أو حياة لا تؤثر وهذا أيضا لازم على التقدير الثاني ويزيد يلزم إستلزام المحل وعدم استلزامه ومن الجارة لتتناقض لإبتداء الغاية أو للتعليل واللوازم المتناقضة كعموم التعلق وخصوصه وعدمه أصلا وكالتأثير وعدمه وكالتضاد ونفيه وكإستلزام المحل وعدم استلزامه وأراد باللازم التناقض ولم ويراد المؤلف لهذه المسألة في فصل الوحدة مناسب لها لأنها

واردة على وحدة العلم وقيامه مقام علوم في الشاهد فيقال إذا صح أن يقوم العلم مقام علوم صح أن يقوم مقام القدرة والإرادة وسائر الصفات بل وصح أن يقوم مقام الذات أو تقوم الذات مقامه ويفرق لأن العلوم متحدة النوع بلا محال في قيام العلم مقام علوم بخلاف قيام العلم مقام القدرة مثلا ففيه قلب الحقائق واختلال الأجناس ويؤدي إلى التنافي وقد بسطنا ذلك في الشرح وبينا فيه مسألة سواد حلاوة.

فصل وجوب هذه الصفـــــات	لذاتها لا أنه بالــــــــذات
وممكنات لذواتها التـــــزم	قوم وبالتجويز بعضهم جـــزم
لشبهة على الصفـــات أوردت	تقريرها بوجه قـــد وردت
وجوبها لذاتها أو ممكنـــــة	لذاتها فهي ينفي معلنـــــة
فينتفي الأول للتركيـــــب	والثاني للحدث في المطلــوب
لأن مابه اشتراك غيـــر ما	به امتياز وافتقار سلمـــــا
وأيضا البسيط ليس فاعـــلا	في حالة يكون فيها قابـــلا
والمنع والإمكان في اللوامـــع	للفخر والبيضاوي في الطوالـع
للأول الوجوب في نهايتـــه	كالآمدي على الذي في غايتـه
واحتج في ذاك من أنظـــاره	جوز الإمكان في أبكـــاره
للفخر عزو الفهري كالمعالـــم	تعوذا من زلة للمعالـــــم
صرح بالأمكان في الصفـــات	لذاتها وجوبها بالـــــذات
من بعد وقف قال ذي المقالـة	تبعه جماعة في القالـــة
وهي تضاهي القول للفلاسفـة	في العالم الحق إقتضى المخالفة

يعني أن صفات الله تعالى كحياته وعلمه وقدرته وإرادته واجبة الوجود لذاتها كما أن الذات كذالك لأن وجوب الصفات بوجوب الذات كما زعمه قوم من أنها ممكنة من حيث ذاتها واجبة لوجوب موصفها فإن القول لا يصح ولا يجري على أصل أهل السنة من أن الممكن لا يكون ثبوته إلا حادثا وأن الإمكان ينافي القدم وأول من قال بهذه المقال الفخر تبعه جماعة كالبيضاوي والعضد والسعد ونحوهم ممن مزج الكلام بالفلسفة ورده المحققون الحق الموافق لنصوص المتقدمين أن الصفات واجبة الوجود كالذات ولأصولهم إذ القول بأن الإمكان لا ينافي القدم ليهدم كثيرا من مسائل أهل السنة ويؤدي إلى القول بالإيجاب الذاتي لأن الصفات إذا كانت ممكنة من حيث ذاته افتقرت إلى مقتض ومقتضيها حينئذ هو مجرد الذات فالقائل بهذا القول قد سرقته أصول الفلاسفة واغتر بالشبه الواهية على ما سياتي بيانه قوله لا أنه بالذات أي الإيمان وجوب هذه الصفات يوجب ذات الله تعالى قوله وممكنات لذواتها إلتزم قوم هذا القول هو الذي نفاه بقوله لا أنه بالذات وإنما التزموا هذا الإلزام الفلاسفة من إثباتها التركيب في الذات أو إمكان الصفات وهو يؤدي إلى حدوثها فحينئذ التزم بعض القائلين بثبوت الصفات إمكانها وقالوا لا يلزمه الحدوث بخلاف الوجوب فإنه يؤدي إلى التركيب والمحققون على عكس هذا إلتزام الوجوب وأنه لا يؤدي إلى التركيب والإمكان فيستلزم الحدوث قوله وبالتجويز بعضهم جزم أي بتجويز إمكان الصفات لذواتها والذي قبله أن هذا غير جازم بالإمكان وذاك جازم وهذا القول هو مانسبه المؤلف للآمدي في الأبكار

قوله لشبهة على الصفات أو ردت الأبيات الثلاثة يعني أن من قال من أصحابنا بإمكان الصفات لذاواتها إغتر بهذه الشبهة التي إعتمدتها الفلاسفة في نفي الصفات وذالك أنهم قالوا لو ثبت للباري تعالى صفات زائدة على ذاته لم يخل أن تكون واجبة أو ممكنة واللازم باطل أما أنها واجبة فيبطل لكونه ملزوما للتركيب في الذات وفي الصفات وكل مركب ممكن وبيان لزوم التركيب حينئذ إن الصفات إذا كانت واجبة شاركت الذات في الذات لاكنها مغايرة لها بالحقيقة فيلزم أن تمتاز عنها بأمر حتى تحقق المغايرة وما به الإشتراك غير ما به الأمتياز فحينئذ تكون الذات مركبة من الوجوب المشترك والأمر الذي وقع به الإمتياز وإذا كان مركبا فهو مفتقر أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا ولأنه إذا كان مركبا كان متوقفا على أجزائه والواجب لذاته لا يتوقف على اجزائه شيء وإلا كان وجوبه لذاك الشيء لا لذاته وإلى أن التركيب ينافي الوجوب للإفتقار أشار المؤلف بقوله وافتقار سلما أي وافتقار المركب إلى أجزائه مسلم وهو يقتضي الإمكان وإما أن إمكان الصفات يستلزم حدوثها فهو الجاري على أصل أهل السنة من حصر الفعل في الإختيار قوله بنفي معلنة أي فالشبهة معلنة بنفي الصفات أي مقتضية للنفي إقتضاء بينا قوله لأن ما به إشتراك البيت هو بيان لإقتضاء الوجوب للتركيب قوله وأيضا البسيط ليس فاعلا البيت هذا من تمام شبهة الفلاسفة على معنى أن الصفات إن كانت ممكنة لزم حدوثها وحلول الحوادث بذاته تعالى محال وأيضا يلزم من الإمكان البسيط من كل وجه أي الواحد من كل وجه وهو ذات الباري قابلا

فاعلا وهو محال عندهم قالوا لو صح لصدر عنه أثران القبول والتأثير ورد بأن القابلية المؤثرية ليستا وجوديتين بالتزام صحة الثاني ثم هو مبني على زعمهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو باطل وحل الشبهة أنا نختار من القسمين الوجوب ونمنع أنه يؤدي إلى التركيب إذ الوجوب عبارة عن نفي قبول العدم فهو سلب فالإشتراك فيه لا يستدعي التركيب قوله والمنع والإمكان في اللوامع البيت أي منع أن البسيط لا يكون فاعلا قابلا بمعنى أنه واقع للفخر في اللوامع وللبيضاوي في الطوالع بإمكان الصفات وأن الذات تكون قابلة لصفاتها فاعلة لها وهو لازم القول بإمكانها والحاصل أن ما لزمه الفلاسفة على ثبوت الصفات من إمكانها وكونها مفعولة للذات إلتزمه الفخر في الطوالع اللوامع والبيضاوي في الطوالع قال الإمام السنوسي إثر حكايته عن الفخر القول بإمكان الصفات وأشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها قوله للأول الوجوب في نهايته البيتين المراد بالأول الفخر يعني أنه نهج منهج الصواب في نهايته العقول فقال بوجوب الصفات لذاتها وكذا الأمدي في غاية المرام قال بالوجوب واحتج على ذلك واخطأ في أبكار الأفكار فجوز الإمكان ولعل قول الأمدي في الأبكار ومراد المؤلف بقوله أولا وبالتجويز بعضهم جزم قوله للفخر عزو الفهري كالمعالم يعني أن الفهري وهو ابن التلمساني عزا للفخر أي نسب القول إليه بإمكان الصفات كما وقع له في المعالم قوله تعوذا من زلة للعالم تعوذا مصدر حال من الفهري يعني أن الفهري نسب للفخر القول بالإمكان حال كونه متعوذا من زلة للعالم ويحتمل

أن يكون منصوبا على المصدر المؤكد وعامله محذوف فإن قلت نص ابن مالك في ألفيته على منع حذف عامله قلت قد نوزع في ذلك قال بعضهم مذهب المحققين جوازه قوله صرح بالإمكان في الصفات لذاتها إلى آخره هذا داخل تحت عزو الفهري للفخر عدا قوله تبعه جماعة في القالة أي في القول بالإمكان يعني أن الفخر صرح بإمكان الصفات من حيث ذاتها وأن وجوبها إنما هو بوجوب الذات بعد أن وقف في ذلك وضاهى قول الفلاسفة أن العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه وقد ذكرنا نص إبن التلمساني في الشرح.

وجوبها لذاتها كالـــــــــذات	والحكم للذات بذي الصفـــات
فهو لواحد بها موصـــــــوف	لا باستوى المجموع ذا معــروف
أنه من تركيبه منـــــــــــاف	وجوبه أجوبه اجزاؤه تنـاف
ولا وكذا الأول فالوجـــــوب	له وللصفات لا تركيـــــــب

ضمير وجوبها راجع إلى الصفات وذي إسم إشارة والمقصود من هذا الكلام أن ثبوت الصفة لا يقتضي تركيب وتكثره لأن الإله هو الذات الموصوف بتلك الصفات والذات لا تركيب فيه و الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل أن الجوهر الفرد فيتصف بصفات عديدة وهو واحد أي والحكم بهذه الصفات للذات أي ذات الباري تعالى فهو أن الحكم بالصفات لواحد هو موصوف بتلك لا أنه يحكم باستواه مجموع الذات والصفات في الألوهية حتى يكون الإله مركبا من المجموع بناء على أن

الموصوف يتكثر بصفاته لأن المركب معروف أنه ينافي الألوهية من أجل تركيبه وقد تقدم بيان إستحالة تركيب الإله ويحتمل أن يكون وجوبه مفعولا بإسم الفاعل قبله ومفعول تتنافى محذوف وكلام المؤلف هذا معقد قوله وجوبه أجزاؤه تنافي أي أجزاء المركب تنافي وجوبه والإله واجب فلا يكون مركبا وهذا تأكيد لما قبله قوله ولا كذا الأول أي كون الإله واحدا موصوفا بصفات واجبة فإن اتصافه بتلك الصفات لا ينافي وجوبه إذ الموصوف لا يتكثر بصفاته وكذا مشاركة الصفات له في الوجوب لا تستلزم التركيب المنافي للوجوب إذ الوجوب سلبي وأشار المؤلف على شبهة للمعتزلة في نفي الصفات وجوابها وسنذكرها عند قوله ما للقديم بالصفات كثرة.

لشرف الدين عن إبن عرفـــة	تركيبه التزمه ووصفــــــه
قلت الصواب أنه قد ألزمـــه	لأنه قال به و إلتزمــــــه
عجز الخصوم القصد قد فرض	وهو وراء المنع بالذي اعتـرض

يعني أن إبن عرفة نسب لشرف الدين إبن التلمساني أنه التزم القول بتركيب الإله قوله قلت الصواب أنه قد ألزمه البيتين هذا من المؤلف إعتراض على إبن عرفة في نسبته لشرف الدين إلتزام التركيب وأنه وهم في فهم كلام شرف الدين ومقصوده تعجيز الخصوم وإلزامهم القول بالتركيب بناء على أصولهم وشرف الدين منزه الساحة عن إلتزام التركيب وراء المنع فيه قال إبن عرفة إثر حكايته قولين وكون الوجوب

ثبوتيا أو عدميا الفهري هو أي القول بأن الوجوب عدمي قول المتكلمين وزعمت الفلاسفة أنه ثبوتي والعجب منهم أنهم فروا من التركيب مع قولهم أنه ثبوتي وميزوا به وجود الباري تعالى فيكون مركبا ولا يغنيهم أن وجوبه ليس زائدا فإنا نعقل كونه موجودا ثم تطلب معرفة وجوبه بوسط والمعلوم غير ما ليس بمعلوم هذا نقل إبن عرفة عن الفهري ثم قال قلت المعقول من كونه موجودا هو صدق مطلق الوجود الذهني عليه لا إدراك حقيقة وجوده العيني وهذا لاشك في مغايرة وجوبه ولايلزم تركيبه هذا كلام إبن عرفة قلت ولا بيخفى أنه لا يقتضي نسبة إلتزام التركيب لإبن التلمساني بل مقتضاه الجواب عن إلزام إبن التلمساني للفلاسفة القول بالتركيب وأنه لا يلزمهم فتدبره والقصد من كلام المؤلف خبر عن قوله عجز الخصوم وبه يتعلق المجرور بعده أي عجز الخصوم الذين هم الفلاسفة وإبطال قولهم أن الوجوب ثبوتي وهو قصد إبن التلمساني فيما فرضه.

وفي الوجوب جرت المقاولـــــه	بين شيوخي كانت المفاصلـــــة
على الذي قلناه في القضيــــة	لنا عليه حجج مرضيــــــــة
لو أمكنت لذاتها كما حكــــم	لجاز نفيها على ما قد علــــم
من صحة الرفع لكل ممكــــن	من حيث ذاتها لدى تفطــــن
فيمكن إنتفاء ماقد وصفـــا	وذاك باطل على ماعرفــــا
تجويز إمكان الصفات زلــــل	شبهة الإفتقار فيها خلــــل
من لفظه الوهم للفســـاد	وليسما أوهـم بالمـــراد
من التوقف المفيد للوجـــود	مرادنا تلازم في ذا القصـــود

يعني أنه وقع بين شيوخه إجتماع ومناظرة في الصفات هل هي واجبته أو ممكنة وأنهم انفصلوا على أنها واجبة لذاتها كما هو الحق قوله لو أمكنت لذاتها كما حكم الأبيات الثلاثة هذه إحدى الحجج على وجوب الصفات لذاتها وبيانها أن يقال لو أمكنت الصفات لذاتها كما حكم به الفخر ومتابعوه لجاز نفيها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن الممكن مالا يلزم من ثبوته أو نفيه محال لذاته وأما نفي التالي فصحة رفع الصفة تستلزم رفع الموصوف للتلازم الذي بين الصفة والموصوف وعدم تحقق واحد منهما بدون الأخر فإذا الموصوف موقوف على الصفة الجائزة النفي فيلزم جواز نفيه وهو باطل لوجوب وجوده سبحانه كما سبق قوله تجويز إمكان الصفات الخ قصد به إبطال شبهة إحتجت بها الفلاسفة على نفي الصفات وذلك أنهم قالوا لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات لإستحالة قيام الصفة بنفسها ولأن بعضها شرط في البعض كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة فيلزم أن يكون المشروط مفتقرا إلى الشرط ومتأخرا عنه في العقل والإفتقار ينافي الوجوب إذ الواجب مستغن على الإطلاق والجواب منع الملازمة فإن الإفتقار إلى الغير يقتضي أن المفتقر يفيده الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول إن صفات الله تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بإطلاق وإن عنيتم الملازمة وعدم إنفكاك أحد الوجودين عن الأخر منعنا الإستثنائية وإن لم يكن الإفتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فلم قلتم إن هذا التوقف في العلم أو الوجود الذي سميتموه أنتم إفتقارا يناف وجوب الوجود أي يستلزم

الإمكان فإن الإمكان إنما يتحقق بصحة الإرتفاع وإذا كانا واجبين لا يصح في العقل إرتفاعهما ولا إرتفاع أحدهما فلا إمكان ولا إحتياج إلى الغير فاتركوا لفظ الإفتقار والإمكان الموهيمين الحاجة إلى المؤثر وقولوا كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل إرتفاعهما وليس أحدهما علة للأخر ولا معلولا له ولا لغيره ففرض وجودهما محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلازمه واجب آخر ولا يصح ثبوت واجب إلا خاليا عن واجب آخر وحينئذ تبدو فضيحتكم بإدعائكم مالا تجدون إلى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الإفتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي ذلك إلا إذا صح النفي عقلا لا تقديرا في الخيال أو خطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عندإعتراض العقل عن وجه إستحالتها قوله مرادنا تلازم في ذا القصود يعني أن مقصودنا نحن بإفتقار الصفات إلى الذات إذا أطلقناه الملازمة وعدم إنفكاك أحد الموجودين عن الأخر وليس الإفتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فقولهم لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات إن أرادوا بالإفتقار إلى الذات المفتقر تغيره الذات الوجود فيكون حادثا منعنا الملازمة لأنا لا ندعي ذلك بل نقول صفاته تعالى واجبة الوجود غنية عن المقتضي بإطلاق وإن عنوا بالإفتقار الملازمة وعدم إنفكاك أحد الوجودين عن الأخر معنا الإستثنائية ولم يكن الإفتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب وظاهر كلام المؤلف أن نطلق على الصفات أنها مفتقرة إلى الذات ليس كذلك فإن الإفتقار لفظ موهم ولم يرد به إذن وإنما الصواب في مساق الكلام.

قالوا وفي وجوب غير واحـــــد	تركيبه منه وأمر زائــــــد
قلنا الوجوب سلب إمكان العدم	فينتفي التركيب مع وصف القدم
للمتكلمين لا مخالفـــــة	وإنما الثبوت للفلاسفـــــة
قد ميزوا به وجود البــــاري	فيلزم الترتيب في القــــرار
قالوا الوجود وذاك لا زيـــادة	قلنا فلا يفيدهم إفــــادة
وإذ يعلم الوجود ثم يطلـــب	وجوبه لذاته الذي يجـــب
ما القديم بالصفات كثــــرة	ولا افتقار قدراته فكـــرة
ماذاك بالتركيب في البسيـط	إيهامه الموجب للتبسيــــط
قالوا النصاري كفروا بالقدما	قلنا من الذوات عند العلمــا
ما كل ماهو قديم بالإلـــــه	فلا يكون في صفاته إشتبــاه

أي قال الفلاسفة وهذا من تمام شبهتهم الأولى التي أشار إليها المؤلف بقوله وجوبها لذاتها أو ممكنته وهي قولهم لوثبت لذات الباري صفات لكانت إما واجبة أو ممكنة وكلا القسمين باطل وبينوا بطلان القسم الأول بما أشار إليه المؤلف هنا وهو أن وجوبها يستلزم التركيب في الذات لمشاركة الصفات للذات في الوجوب ولابد من أمر يقع به الإفتراق و ما به الإشتراك غير ما به الإفتراق فلزم أن تكون مركبة من الوجوب العام وذلك الأمر الخاص الذي يقع به الإفتراق وكذا يلزم مثله في الصفات والتركيب على الإله محال قوله قلنا الوجوب البيتين هذا جواب الشبهة وبيانه أن يقال قولكم لو ثبتت للذات صفات لكانت إما واجبة أو ممكنة مسلم وقولكم يبطل كل من القسمين لا نسلمه بل يختار أنها واجبة ولا يلزم ما ذكر تم من التركيب إلا على تقدير أن الوجوب ثبوتي وقد أطبق

المتكلمون على أنه عدمي عبارة عن سلب قبول العدم فإذن لا تركيب إذ الوجود لا يتركب من المعدوم وإنما يلزم التركيب على رأي الفلاسفة في الوجوب أنه ثبوتي وتميز وجود الباري عن سائر الموجودات بالوجوب فحينئذ يلزمهم التركيب الذي مروا منه بنفي الصفات فانقلب الإلزام عليهم وانتفى عن أهل السنة وهذا معنى قوله قد ميزوا به وجود الباري البيت أي فيلزمهم التركيب في فرارهم أي في نفس القول الذي فروا به من التركيب وهو قولهم الواجب لذاته واحد فقط أو يلزمهم التركيب في حال فرارهم والتقدير الأول أحسن قوله قالوا الوجود ذلك لا زيادة البيتين يعني أنهم أجابوا بأن التركيب لا يلزمهم من كون الوجوب ثبوتيا لأنه عندهم نفس الوجود ورد بأن هذا لا يفيدهم بعد قولهم أن الوجوب ثبوتي للقطع بأنه زائد على وجود الواجب بدليل أنا فعقله كونه موجودا ثم نطلب معرفة الوجوب وهذا كله إشارة إلى قول ابن التلمساني السابق العجب منهم أنهم فروا من التركيب مع قولهم انه ثبوتي ويفروا به وجود الباري تعالى فيكون مركبا ولا يغنيهم قولهم أن وجوبه ليس زائدا فإنا نعقل كونه موجودا ثم نطلب معرفة وجوبه بوسط والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وقد سبق جواب إبن عرفة عن هذا الإلزام وقد إحتج المتكلمون على عدمية الوجوب بوجوه منها أنه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في وجوده لسائر الموجودات ومخالفا في ماهيته لها وما به الإشتراك مغايرا لما ليس به إشتراك فوجوده مغايرا لماهيته ثم إن ماهيته إن لم تستحق الوجوب وأشار المؤلف على شبهة المعتزلة في نفي الصفات وجوابها نذكرها عند قوله ما للقديم بالصفات كثرة الوجود لما هي كانت ممكنة العدم فيكون الواجب

لذاته ممكن العدم وإن استحقت ذلك الوجود فإن كان إستحقاقها له زائد لزم التسلسل وإن لم يكن زائد لم يكن الوجوب ثابتا وهو مطلوب قوله ما للقديم بالصفات كثرة أي فلا يمتنع وصفه بها وهذا رد لقولهم أنه يلزم من ثبوت الصفات تعدد القدماء والإجماع أن القديم واحد فيقال إن أردتم بتكثر القديم تركيبه فكثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه كالجوهر الفرد يوصف بصفات عديدة وهو واحد وإن أردتم بتكثر القديم وجود معناه في أكثر من حقيقة واحدة منعنا بطلان اللازم ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والإجماع الذي نقلتم يجب أن يكون معناه أن الأزلي الموصوف بصفات الألوهية واحد لا كما فهمتم قوله ولا إفتقار قد رأته فكره أي لا يلزم من ثبوت الصفات للقديم كثرة فيه ولا إفتقار ينافي الوجوب وهو إفتقار الواجب إلى غير يفيده الوجود وأما الإفتقار بمعنى الملازمة فإنما يمتنع من حيث الإطلاق لإيهامه كما سبق وجملة قدراته فكرة صفة الإفتقار ورأته بمعنى علمته حذف مفعوله الثاني لدلالة السياق أي الإفتقار قد علمته الفكرة مستحيلا بالنسبة إلى الواجب أو هي جملة مستأنفة أي قد علمت فكر ما ذكر من عدم اللازم قوله ماذاك بالتركيب في البسيط الإشارة راجعة إلى ثبوت الصفات وهذا تأكيد لقوله ماللقديم بالصفات كثرة قوله إيهامه الموجب للتثبيط أي إيهام ثبوت الصفات تركيبا فيما تجب وحدته هو المجب لنفي الصفات والتثبيط عن القول يثبوتها يقال عن الأمر شغله عنه قوله قالوا النصارى كفروا بالقدماء قلنا من الذوات عنه العلماء ما كل ما هو قديم بإلاه تقرير هذه الشبهة وجوابها في الأربعين للفخر وإختصره إبن عرفة فقوله ولإنهم

كفر النصارى بقولهم إنه ثالث ثلاثة مع أنهم لم يثبتوا دوات ثلاثة قائمة بأنفسها بل اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات فمن أثبت ذاتا موصوفة بثمان صفات كان كفره أعظم ورده يعني الفخر بأنه إنما كفرهم لأنهم أثبتوا صفات ثلاثة هي بالحقيقة ذوات لأنهم جوزوا إنتقال أقنوم الكلمين من ذاته تعالى إلى بدن المسيح والمستقل بالإنتقال من ذات إلى ذات هو قائم بنفسه قال إبن عرفة ولذا صرحوا بثالث ثلاثة قوله فلا يكون في صفاته اشتباه هو مسبب عن جميع ما تقدم من أدلة إثبات الصفات وإبطال شبه النفات أي فبسبب ما تقدم لا يكون في ثبوت صفاته إشتباه على عاقل.

صفاته والذات ما هن هيـــــه	و لايقال غيرها مقتضيـــــة
نفي المماثلة و المفارقـــــة	تجوز في الغيرين بالموافقـــة
كذا الصفات في إنتفاء العينية	في بعضها والبعض والغيريـــه
ما هي أسماء ولا مفارقـــــة	أو كثرة للقدما موافقـــــة

يعني أن صفات الله تعالى ولا يقال هي عين غير الذات و لا يقال هي غيرها وكذا الصفات فيما بينها أما نفي العينية فمن جهة المعنى واللفظ لتحقق المخالفة بين الذات والصفات وكذا الصفات مختلفة الحقائق فيما بينها وأما نفي الغيرية فهو راجع إلى منع إطلاق اللفظ للإيهام وذلك أن لفظ الغيرين قد يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر وقد يطلق على كل مختلفين بالحقيقة وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الآخر وهو ألمعرف العام فإنه في اللسان يقال زيد غير عمرو لأنه يصح

وجود أحدهما بدون الأخر و لا يقال زيد غير صفته إذ لا يصح وجود الصفة بدون موصوفها والغيرية صحيحة بالمعنى الأول والثاني دون الثالث ولإستحالته إمتنع الإطلاق وإن أريد المعنى الصحيح كما يمتنع إطلاق الضروري على علمه تعالى وإن كان بعض معانيه صحيحا لإيهام المعنى المستحيل وهو أن يكون علمه سبحانه حصل عن ضرر وحاجة كعلمنا بجوعنا وألمنا قوله ماهن هيه هن عائد على الصفات وهي على الذات والهاء للسكت قوله ولا يقال غيرها أي غير الذات وقد تلطف المؤلف في نفيه العينية مطلقا غير مقيد بقول بخلاف الغيرية فإنه نفي أن يقال فقط قوله مقتضية نفي المماثلة نفي أي هي والصفات مقتضية بينها فلهذا لا يقال هي عينها لأن العين إنما يقال في المتحدي المفهوم كما يقال البر عين القمح فجملة مقتضية نفي المماثلة إستنافية جي بها لتعليل نفي العينية والله تعالى أعلم قوله والمفارقة تجوز في الغيرين بالموافقة هذه الجملة تعليل لقوله ولا يقال غيرها أي لأن الغيرين يجوز إتفاقا أن يتفارقا والذات لا تفارق الصفات كالعكس وهذا الإتفاق بإعتبار العرف العام كما سبق قوله كذا الصفات في إنتفاء العينية البيت يعني أن الصفات فيما بينها لا يقال فيها عين ولا غير فلا يقال القدرة عين الإرادة ولا غيرها لما مر قوله ما هي أسماء لمسمى لواحد وهذا تقليل النفي الغيرية قوله أو كثرة للقدماء موافقة يعني أن الصفات لا توافق كثرة القدماء بمعنى أنها إذ لم تكن عين الذات فلا موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى ولا موجودات قديمة متغايرة في أنفسها

فكثرة مفعول بقوله موافقة وهو معطوف على أسماء وهذا إشارة إلى شبهة المعتزلة وجوابها قال الفخر في الأربعين الشبهة الخامسة لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وصفاته وذاته موجودات متغايرة فيكون هذا قولا بقديمات متغايرة وذلك كفر بإجماع المسلمين والجواب أن أصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو لا غيره واستبعد المخالفون ذاك وهذا البحث لفظي فإنا نقول عنيتم بالغيرين أشياء مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم أن الذات والصفة غير أن بهذا التفسير وإن عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة والآخر موصوف به فلم قلتم أن إثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل.

فصل وللصفات في التعلـــــق	ونفيه قسمان في التحقـــق
ما لا تعلق له الحيــــاة	وما سواها حكمه الإثبـــات
والمتعلق يعم كل مـــا	يصـــح في ذلك أن يعمـــا
تعلق العلم مع الكـــلام	قد عم في الثلاثة الأقســـام
الواجب الممكن والممتنــــع	رسومها تقدمت لاتمنــــع

التعلق إقتضاء الصفة أمرا زائدا على قيامها بالمحل والصفات أربعة أقسام قسم لا تعلق له وهو الحياة وقسم عام التعلق بجميع أقسام الحكم العقلي الواجب والجائز والمستحيل وهو العلم والخبر وقسم يتعلق بالموجود خاصة واجبا كان أو جائزا و لا يتعلق بالمعدوم وهو السمع والبصر وقسم لا يتعلق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموجود

الممكن في حال إستمرار وجوده وإنما يتعلق بالمعدوم الممكن قبل وجوده ويستمر تعلقه إلى حين حدوثه وهي القدرة والإرادة وهذا التعلق واجب لهذه الصفات قديم يستحيل عليه التجدد والتغير بوجه من الوجوه ثم يطرأ لهذه الصفات نسبة زائدة ثانية على تعلقها وإضافة إلى متعلقاتها عند تغير أحوال المتعلقات من غير تغير في الصفات ولا في تعلقها وهذه الإضافة المتجددة يسميها بعض العلماء تعلقا وبعضهم توجها وبعضهم تحققا ولامشاحة في الألفاظ بعد فهم المعنى قوله وما سواها حكمه الإثبات أي وما سوى الحياة حكمه ثبات التعلق قوله والمتعلق يعم كلما البيت أي والمتعلق من هذه الصفات يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولايقصر على البعض فيتعلق العلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي والقدرة والإرادة بكل ممكن وإن استحال وقوعه لعارض كما مرو السمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود وخصوص كل منهما في حقنا عادي لاعقلي وقد سبق التنبيه على مذهب عبد الله بن سعيد سيأتي أيضا قوله الواجب الممكن والممتنع إرتفع الواجب على أنه خبر مبتدأ محذوف والممكن بحذف العاطف تقديره هي أي الثلاثة الأقسام قوله رسومها تقدمت لاتمنع أي رسوم الواجب والممكن والممتنع تقدمت حال كونها غير ممنوعة أي هي رسوم صحيحة مسلمة لايرد عليها منع على أن التعريف لايمنع على الصحيح بل إن قصد إفساده عورض بحد آخر أو نقض وعلى هذا فيكون قول المؤلف لا تمنع جملة مستأنفة تم بها البيت ويعود ضميره على الرسوم لا بقيد إضافتها أي لا تمنع الرسوم يريد وكذلك الحدود.

تعلق العلم بلا نهايـــــــة على التفاصيل بغير غايـــــة
رد على الإمام الاسترســـال قول الصلاحية ذا محـــــال
لأن ما علم بالتجميــــــل مستلزم للجهل بالتفصيـــــل
كذا الصلاحية فالجهالـــة لازمة لها والاستحالـــــــة

يعني أن العلم يتعلق بما لا يتناهى على سبيل التفصيل فالممكنات المعدومة وإن كانت غير متناهية قد علمها على التفصيل واحدا واحدا قوله رد على الإمام الإسترسال الأبيات الثلاثة إشارة إلى قولين فاسدين في تعلق العلم أحدهما على قول إمام الحرمين أن العلم يتعلق بما لا يتناهى على طريق الإسترسال الثاني قول من قال أن العلم يتعلق في الأزل على طريق التأتي والصلاحية كالقدرة قال إبن التلمساني اختلفوا في تفسير ما أراد بالإسترسال فقال أراد أن علمه بذالك يكون علما كليا بمعنى أنه يعلم شيئا قابلا لأن يندرج في حقيقته ما لا يتناهي كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع أحاد البياض ومنهم من قال أراد بالإسترسال أن تلك الجائزات التي علم الله تعالى أن لا توجد فالعلم صالح لا يتعلق بها على التفصيل إنتهى قلت والمؤلف حمل الإسترسال على التفسير الأول لتعليله ولذكره تعلق الصلاحية بعد الإسترسال على وجه المغايرة قال الإمام في البرهان من قال هو تعالى عالم بما لا يتناهي على التفصيل سفهنا عقله علمه تعالى إذا تعلق بما لا يتناهي فمعنى تعلقه بها إسترساله عليها من غير تفصيل الأحاد مع نفي النهاية فإن من يحيل دخول ما لا يتناهي في الوجود يحيل تقدير وقوع تقديرات غير متناهية في العلم وإذا لاحت الحقائق فليقل الأخر وما شاء إلا بباري قوله هذا محض دعوى

بلا دليل إذ لا يلزم من كون الموجود متناهي العدد كون المعلوم كذلك وما لزم التناهي في الموجود إلا لحصره في الوجود والمعلوم ليس كذلك فقد هجم على عظيم وخالف أدلة المعقول وإجماع المسلمين قوله لأن ما علم بالتجميل البيت من حيث الإجمال أي من بعض وجوهه دون بعض كالعلم بأحاد البياض من حيث العلم بحقيقه البياض دون تميز تلك الأفراد على التفصيل وهذا تعليل لقوله رد على الإمام الإسترسال وهو أشارة إلى قول الفهري في الرد على الإمام ولأن المعلوم من حيث الجملة مجهول من حيث التفصيل فما إسترسل عليه العلم غير معلوم من ذلك الوجه فيلزم كونه مجهولا يجهل قديم يمتنع زواله فيستحيل علمه فيستحيل إيجاده فيلزم أن كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الإقتدار على إيقاعه قوله كذا الصلاحية فالجهالة البيت هذا تعليل لرد القول بالصلاحية قال إبن عرفة وتعميم بعضهم العلم بمعنى الصلاحية أي أنه صالح لأن يعلم به ما يتجدد كما قال الفخر وهو التفسير الثاني للإسترسال غير مرضي عند المحققين لأن الصالح لأن يعلم غير معلوم فيلزم الإتصاف بالجهل إنتهى والمراد بالإستحالة إستحالة الجهل اللازم للصلاحية ويحتمل أنه أراد إستحالة علم بلا معلوم.

كظاهر القول الذي في المعدوم وهو عن الأستاذ غير معلوم

قيل مراده على إستقلاله لاثبوت ما و لا مآله

من قوله المعقول في ذا المنقول علم بمحض النفي غير معقول

قال الإمام لأظن الأصحاب يخالفون قوله في ذا الباب

قال إبن التلمساني إثر كلامه على تصور الوجود والعدم هل هو بديهي أو نظري وإما أن المعدوم معلوم فقد قيل عن الكرامية وبعض المعتزلة أنه غير معلوم قيل وهذا كلام متناقض فإن الحكم عليه بأنه غير معلوم يستدعي كونه معلوما وصار المحققون إلى أنه معلوم وليس من شرط كونه معلوما كونه شيا ثابتا فإن العلم أن القيامة ستكون وتعلم إنتفاءها الآن ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أن المعدوم غير معلوم وهو من أهل مذهب الكرامية وإنما مراده أنه غير معلوم إستقلالا لا بل من ضرورة العلم به سبق وجوده أو توقف وجوده أو تقديره قال الإمام والظن بأصحابنا أنهم لا يخالفون الأستاذ فإن النفي المطلق مطلقا لا يعلم النفي مضافا إلى ثابت أو مقدر وأورد الأستاذ على نفسه سؤالا وأجاب عنه فقال تعلق العلم باستحالة جمع بين الضدين معلوم من غير تقدم ولا ترقية ولا تقدير لذلك أصلا وأجاب بأن غرضي مما أصلته أن تصور علم بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول والعلم بإستحالة الضدين يستلزم تصور الضدين والإجتماع فيقضي العقل باستحالة الثبوت من خارج وكذلك شريك الإله لابد أن يستند إلى العلم بالإله والشريك فيقضي العقل بإنتفائه وإستحالة وجوده من خارج وإنما يعلم بإضافته إلى وجود زائد إنتهى وكلام إبن التلمساني هذا مقصود المؤلف بهذه الأبيات فقوله كظاهر القول الذي في المعدوم البيت أي رد على الإمام الإسترسال كما رد ظاهر القول الذي في المعدوم هو المعدوم غير معلوم وهو عن الأستاذ فغير معلوم خبر

لمبتدأ محذوف والجملة يدل من القول أو عطف بيان له وفي العطف نظر وقوله قيل مراده البيت هذا تأويل لقول الأستاذ بأن مراده أن العدم لا يعلم استقلالا أي على إطلاقه غير مضاف إلى وجود سبق أو يأتي قوله من قوله المقول في ذا المنقول البيت من قوله يتعلق بقيل أي قيل مراده ما تقدم من أجل قوله الذي قاله في هذا المنقول عند أولا وهو قول الأستاذ في الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه تصور علم بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول أي جوابه هذا هو الدليل على تأويل قوله المعدوم غير معلوم بالمعنى الصحيح الذي تأول به ويحتمل أن تكون من لابتداء الغاية إذ قيل مراده كذا من قوله بمعنى أن هذا التأويل نشأ من جوابه السابق.

تعلق الإرادة الذي ثبــــــت	تخصيصها الممكن بالذ أوجبت
وبوقوعه على الإطــــــلاق	تعلق القدرة باتفــــــاق
كذاك حكم العدم المضــــاف	على الذي نختار في الخـــلاف

يعني أن التعلق الثابت للإرادة بالممكن هو تخصيصها له بالوجه الذي تخصص به من وجود بدلا عن عدم أو عكسه وزمان بدلا عن غيره ومقدار بدلا عن آخر ووصف بدلا عن آخر إلى غير ذلك من أوجه التخصيص فهي لترجيح أحد الجائزين على مقابله بخلاف القدرة فإنها تتعلق بوقوع الممكن على الإطلاق من غير تخصيص بوجه بدلا عن آخر بمعنى أن نسبتها إلى الممكنات نسبة واحدة ما وقع من تلك الممكنات وما لم يقع فنسبتها إلى وجود زيد في الزمان الذي وجد فيه إلى وجوده في غد سواء وإلى بياضه ومقابله من

الألوان سواء وكذا مقداره وغيره من المقادير وسائر أوصافها ومقابلها كل ذلك على السواء وبالإدارة يترجح وقوع بعض تلك الممكنات التي نسبة القدرة إليها واحدة على بعض فالقدرة صالحة لإيقاع الشيء ومثله ومقابله وخلافه فتخصيص الشيء عن مقابله أو خلافه لابد له من صفة يقع بها التخصيص ولهذا احتج إلى الإدارة وقد تقدم هذا في قوله لا بد من التخصيص من زيادة قلت وفي جعل المؤلف التعلق الذي هو نفسي أو إضافة نفس التخصيص تسامح بل تعلق الإرادة إقتضاء التخصيص ويجاب بأن الكلام على حذف هذا المضاف ومعنى بالذا أوجبت بالوجه الذي أوجبته وهو الوجه الذي تخصص به الممكن قوله كذاك حكم العدم المضاف البيت يعني أن تعلق القدرة بالوقوع متفق عليه وأما تعلقها بعدم الممكن فمختلف فيه ومختار المؤلف تعلقها به هو مذهب القاضي بمعنى أن الله يعدم الحادث بقدرته والقول بأنها لا تتعلق إلا بالوجود هو مذهب الأشعري وإمام الحرمين وعلى هذا يقع عدم الحادث بنفسه لا بالقدرة أما في العرض فلوجوب عدمه في الزمان الثاني لاستحالته بقاء الأعراض وأما في الجوهر فلأن شرط بقائه إمداده بالأعراض فإذا قطعت عنه وجب عدمه لوجوب انعدام المشروط عند إنعدام شرطه فالعدم واجب فيهما فلا يفتقر إلى فاعل واحتج لهذا القول بأن القدرة لو تعلقت بالعدم لكانت القدرة عليه قدرة على الشيء والفرق بين قول القائل لم يقدر على شيء وبين قوله قدر على لا شيء فهذا نفي لأثر القدرة بالكلية ومن القدرة أن تثبت أثرا وأيضا لو صح فعل العدم اللاحق لصح ذلك في السابق فإن معقول العدم لا يختلف وفرق القاضي بأن السابق مستمر والمستمر يستغني عن المرجح والأحق طارو مقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجيح الممكن لا يستغني عن المؤثر وعلى

مذهب القاضي فإعدام الجوهر بالفاعل وعلى مذهب الجمهور يكون واجبا لانعدام شرط وجوده وهو الإمداد بالأعراض أو خصوص عرض البقاء على رأس الشيخ فيه كما مر وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة في الكلام على إستحالة بقاء الأعراض.

تعلق الإدراك فالوجـــــود	أنواعه تختص بالموجـــــود
تعلق البصر ذاك أكثـــــر	من صفة السمـــع وذا يعتبر
برأي عبد الله والقلانـــــسي	وكالوجود للشيخ في ذا يأتسي
فيثبت التساوي في التعلـــق	علة الادراك بنا تفـــــرق

يدخل في الإدراك إدراك السمع وإدراك البصر والصفة الثامنة على القول بإثباتها وهي إدراك المذوقات والمشمومات والملموسات ويعني أن هذه الإدركات تتعلق بكل موجود ولا تختص بما تعلقت به في الشاهد لصلاحيتها لأن تتعلق بكل موجود وتخصها في الشاهد بتخصيص الله تعالى وما صح في حقه تعالى وجب له إذ لا يصح تخصيص القديم ولا يتعلق بشيء من هذه الإدركات بالمعدوم قوله تعلق البصر إلى آخره يعني أن رأي عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسي أن متعلقات البصر أكثر من متعلقات السمع خلاف ما تقدم لأن السمع إنما يتعلق عندهما بالأصوات ومذهب الشيخ تساويهما في التعلق بكل موجود لأن المصحح بتعلق الإدراك عنده الوجود كما سيأتي في فصل الرؤية وذا إشارة إلى عموم التعلق لكل موجود وعلة خبر مبتدأ محذوف أي والشيخ يأتسي في قوله بعموم التعلق بالوجود وهو علة الإدراك عنده من غير فرق بين السمع والبصر وقد تقدم في فصل رسوم الصفات عن القرافي أن السمع يتعلق بالصوت والكلام النفسي فقط.

ان قيل في ذي المتعلقـــــــــات	القل والكثر من الغايـــــــــات
وكل ما ليس نهايـــــــــــة	ما هو قابل لوصف الغايـــــــة
قلنا النهاية بذي الأعـــــداد	ونفيها ذاك عن الأحـــــــــاد
بلا زيادة ولانقصـــــــــان	فيها نفي السؤال ذا البيـــــان

حاصل السؤال أن يقال قولكم كل واحدة من القدرة والإرادة والعلم تتعلق بما لا يتناهى مع قولكم أن متعلقات العلم أكثر جمع بين متنافين لأن الأقل هو الذي يعني بالعد قبل الأكثر وهذا لا يتصور فيما لا يتناهي وحاصل الجواب أن التناقض والتنافي شرطه إتحاد الموضوع والموضوع في مسألتنا مختلف فالمحكوم عليه بعدم التناهي أحاد الممكن وأحاد المستحيل والمحكوم عليه بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة الأنواع التي هي الواجب والجائز والمستحيل وهذه متناهية لأنها ثلاثة من العدد فقط وثلاثة أكثر من واحد بالضرورة وأما إفراد الممكن والمستحيل فلا يدخلها كثرة ولاقلة بأن يقال مثلا أحاد الممكن أقل من أحاد الممكن المستحيل إذ لا يفرغ واحد منهما بالعد ومالا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى قوله إن قيل في ذي المتعلقات البيت أي قيل في هذه المتعلقات أي متعلقات القدرة والإرادة والعلم والكلام القلة والكثرة مع أنها غير متناهية ومالا يتناهى لا يقبل القلة والكثرة إذ لا طرق له ويحتمل رجوع الإشارة إلى متعلقات جميع الصفات وهو ظاهر اللفظ ولاشك أن الموجودات التي هي متعلقات السمع والبصر غير متناهية بحسب الأخر وإن كان الحاضر منها متناهيا والقل و الكثر بمعنى القلة والكثرة والقلة غاية أسفل أي طرف أسفل والكثرة غاية أعلى أي طرف أعلى قوله قلنا النهاية البيت ذي إشارة

إلى الواجب والممكن والممتنع والباء ظرفية أي النهاية التي هي الغاية ثابتة في الأنواع فهي التي يدخلها الزيادة والنقصان والتفاضل بالكثرة والقلة ونفي النهاية إنما هو عن الأحاد فهي التي لا يدخلها زيادة ولا نقصان فلا تكون أحاد نوع أكثر من أحاد النوع الأخر فهذا البيان ينفي الإشكال المذكور لأنه قد تبين أن الموضوع مختلف.

إن قيل نسبة الإرادة إستـــوت	ما خص بالوجود بعض ما حدث
فهي إذ للمخصــــــــــــص	مخصــــــــــــــــــــص
قلنا الإرادة بها التخصيـــــص	من نفسها هو بها مخصــــــوص
من شرطها العلـــــم ولا يوثـــر	لم يغني عـــــن إرادة توثــــــر

أي إن قيل إذا كانت الإرادة عامة التعلق كانت نسبتها إلى ما وجد وإلى ما لم يوجد نسبة واحدة فيحتاج في تخصيصها البعض متعلقاتها بالوجود دون بعض إلى صفة أخرى والقول في تلك الصفة كالقول في الإرادة ويلزم التسلسل ومعنى ما خص بالوجود بعض ما حدث أي الذي خص بالوجود بعض ما تعلقت به لعموم تعلقها قوله قلنا الإرادة بها التخصيص من نفسها أي قلنا في الجواب الإرادة من صفة نفسها التخصيص فلا يقال لم خصصت فإن صفة النفس لا تعلل كما لا يقال لم كان العلم كاشفا قوله هو بها مخصوص من شرطها العلم البيت أي التخصيص مخصوص بها فلا يستغني عنها بالعلم ولا بغيره من الصفات غاية الأمر أن العلم شرط في الإرادة إذ الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده فإن القصد إلى كتب ألف متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف ومن الدليل على أن التخصيص

لا يقع بالعلم أن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع إمتناع قبولهما التأثير وقد سبق الكلام على إختصاص الإرادة بالتخصيص.

إن قيل ماوجد والذي إنعـــدم	عكسه جائز فما به إنحتــم
أجيب عن هذا يسر للقـــدر	موقف عقل ذالك الذي أعتبــر

هذا إشارة إلى قول إبن التلمساني إثر الجواب عن سؤال الإرادة لكن يبقى أن يقال فلم إختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع تساوي النسبة إليهما وهلا كان الأمر بالعكس قلت هذا سر القدر وهو موقف عقل إنتهى قوله مما به إنحتم أي فما الذي إنحتم به وجود الموجود وعدم المعدوم أي فلم إختص هذا بالموجود وهذا بالعدم.

تعلق الذي تعلق وجـــب	لنفسه بأزل و لو طلــب
ليس له تغير و ما جـــرى	من نوع ذا بالمتعلق طــرا
و للشيخ ذا و الفخر بالتغيــر	و صفة السمع و صفة البصــر
بعد الوجود رفع الأوليـــن	طرو تعليــق للآخـريـــن
ذا رأيه الثابت في نهايتــه	ينقض بالعلــم في مقالتــه
في أزل لـــه التعلق بما	يكون فيما لا يزال فاعلمــا
يلزم من علم بما سيحـــدث	رفعه إن وجد ذاك المحـدث
أشار للجواب في المعالــم	برأيه المذكور عند الــلازم
و في المحصل رأى تعلقــا	إضافه رأيا له محققــا
ليس لها وجود في الأعيـــان	فما اقتضى القديم في ذا الشان

والحق معلومية الأفعـال	بلا تجدد في الاستقبـال
فالعلم في الأزال قد تعلقـا	ما فيـه تغيير بوجه مطلقـا
كذا الصفات في تعلقاتهـا	تغـير في متعلقاتهـا
لو جاز لافتقر المؤثـر	لا يوصـف القديم بالتأثـر
لأن كل ثابت له القـدم	عليه يستحيل ذاك والعـدم
والرفع في النسخ على الصواب	للاثـر الثابت بالخطـاب
على المكلفين بالتنجيـز	فذاك المرفوع بالتجـويز
لا للحكام أو تعـلق تغيـر	في الجوهر المخلوق ما تقـررا
ويثبت الرفع لقادريـة	ولا تجدد بخالقيـة
والسمع مثل ذاك مع وصف البصر	على الذي حققه أهل النظـر

تعلق الصفات بمتعلقاتها واجب لنفسها لايقع فيه تغير ولا تجدد كما لا يقع ذلك في نفس الصفات وإنما يقع التبدل والتغير في المتعلق وهذا عام في جميع الصفات حتى في الطلب أحد أقسام الكلام فهو في الأزل يقتضي مطلوبا وتقدم خلاف إبن سعيد والقول بأن تعلق الصفات لذاتها هو قول الشيخ وأكثر المتكلمين وقيل هو من الإضافات والنسب التي يجوز عليها التجدد والزوال واختار المقترح الأول وإلى الثاني ذهب الفخر وجماعة من المتأخرين كالعضد والسعد وهو مختار الشهاب ومقتضى قول إبن سعيد بحدوث أقسام الكلام وإختار الشريف الإدريسي أن التعلق من مواقف العقول فإن قلت على كون تعلق الإرادة مثلا قديما أنه إذا وجد الفعل لا يبقى تعلق الإرادة لأن إيجاد الموجود محال قلت أجاب بعضهم بأن التعلق نسبته ولا وجود

لها في الخارج وعدم القديم محال فيها هو موجود سلمنا أن التعلق ثبوتي وعدمه محال لكن الإرادة تتعلق بالمراد في الزمن المعين وهذا المفهوم وهو كونها تعلقت به في زمانه المعين لم يرتفع البته ولا بطل في نفسه وإنما صدق عليه أن ذاك الزمان المعين كان مستقبلا ثم صار حاليا ثم صار ماضيا و في الأحوال الثلاثة يشير إليه العقل بأنه متعلق الإرادة فعلمنا أن ذاك المفهوم لم يبطل في نفسه و إنما تغيرت عوارضه و كما نقول أنه متعلق القدرة ومنسوب إليـــــها و كذالك إذا علم الله تعالى زيدا سيوجد ثم صار ذلك الوجود حاليا أو ماضيا لا يبطل حصول الوجود لزيد تعلق و لا تعلق العلم قوله و لو طلب غيا بالطلب ما وقع فيه من خلاف بن عبد الله بن سعيد و لاستبعاد المعتزلة تعلق الطلب بالمعدوم و هي إحدى شبهاتهم على حدوث الكلام كما سيأتي قوله ليس لتعلق تغير أي ليس للتعلق تغير لا قبل و لا بعد و هذا لأنه صفة نفسية للصفة فعلى القول بنفي الخالد يرجع إلى ذات الصفــة و يستحيل تغيرها و على ثبوت الحال فالصفة لا تتحق بدون وصفها النفسي فيلزم قدم التعلق و بقاؤه قوله و ما جرى من نوع ذا بالمتعلق طرأ الإشارة راجعة إلى التغير و هذا كالعلم بوجود زيد مثلا في وقت كذا ينعدم زيد فالعلم و متعلقه لا تغير فيهما و إنما تغير المتعلق الذي هو الوجود إلى العدم و قد سبق تقرير ذلك قوله للشيخ ذا أي كون التعلق نفسيا هو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه و كذلك هو قول المتكلمين قوله و الفخر بالتغيير البيت يعني أن الفخر جزم بأن التعلق يتغير بناه على أنه من الإضافات و النسب و قد ذكر

ذلك في الأربعين المحصل و المعالم و غيرها و صوبه بعضهم قوله و احتج بالنسخ و خلق الجوهر البيتين يعني أن الفخر احتج على تغير التعلق لكونه نسبة بين المتعلق و المتعلق لا وصفا نفسيا بخلق الجوهر و بالنسخ و بصفتي السمع و البصر أما الجوهر فإن القدرة و الإرادة كانتا متعلقتين من الأن إلى الأبد بإيجاد العالم فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لأن إيجاد الموجود محال و لا خصوص للجوهر بهذا بل العرض أيضا كذلك و لأن النسخ فإنه في الأوامر و النواهي و هو عند الأشعرية يرجع إلى الرفع و الإزالة و لا يصح أن يرفع الطلب لكونه صفة الباري فتعين رجوعه إلى تعلقه و أما السمع و البصر فلأنهما إنما تعلقا بالعلم فيما لا يزال لأن العالم كان معدوما في الأزل و رؤية المعدوم أو سمعه محال و هذا كله مما يدل أن التعلق نسبة يجوز تغيرها لا وصف واجب للمتعلق لرفعه في الأولين بعد وجوده و هما الجوهر و النسخ و طروه في الأخيرين و هما السمع و البصر لأن التغير في الصفات الحقيقية محال و لا محيص عنه في الإضافيات فإنه تعالى موجود مع كل حادث و تفنى تلك المعية عند فنائها و يعني الفخر بالوجود الوجود الذهني لأن النسب و الإضافات موجودة في الذهني لا في الخارج قوله ذا رأيه الثابت في نهايته يعني كون التعلق إضافة محتجا عليه بما ذكر هو رأي الفخر في نهايته العقول و قد نص عليه أيضا في الأربعين و المحصل و المعالم لكن احتجاجه عليه بما ذكر مختص بالنهاية و الله أعلم قوله ينقض بالعلم على مقالته ظاهر هذا الكلام أن معناه ينقض أي يرد على مقالة الفخر و احتجاجه بالعلم و هذا لا يلتئم

مع ما بعده و إنما وقع النقض بالعلم على احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام على ما وقع في المعالم و غيره من كتب الفخر و ذلك أن المعتزلة احتجوا على أن كلام الله تعالى مخلوق بوجوه منها أنه تعالى إذا أمر زيدا بالصلاة فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر لأنه لو بقي لكان الماتي به امتثالا و ما ثبت قدمه امتنع عدمه و منها أن النسخ في الأوامر و النواهي جائز و ما ثبت قدمه استحال عدمه و هذا لأن النسخ عند الأشعرية يرجع إلى الرفع و الإزالة فالمرفوع إما الخطاب و إما تعلقه و كلاهما عند أبي الحسن الأشعري أزلي فكيف يتصور النسخ على هذا التقدير و الأشعرية قائلون به قال في المعالم و الجواب أن كل ما ذكرتموه في الأمر و النهي معارض بالعلم فإن الله لو كان عالما في الأزل بأن العالم موجود كان جهلا و لو كان عالما بأنه سيحدث فإذا أحدثه وجب أن يزول العلم الأول فحينئذ يلزم عدم القديم و بالجملة فجميع ما ذكرتموه من الشبهات معارض بالعلم قال إبن التلمساني رحمه الله يعني علمه في الأزل بأن العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزل فإن المستقبل هو المرتقب الحصول لا ما حصل فإذا وجد فقد زال شرط العلم الإستقبالي و لا بقاء للشيء مع زوال شرطه فيلزم زوال العلم لاكن علمه قديم و القديم لا يزول و لا جواب على زعمه على هذا الإشكال إلا بأن يقال إن العلم قديم و المتجدد و الزائل المتعلقات و هي نسب و إضافات و لا يمتنع تجدد النسب و الإضافات على القديم كما يتجدد وصفه تعالى بأنه خالق رازق و كذالك نقول لا مانع من ثبوت كلام قديم و تجدد هذه النسب عند تجدد المخاطبين و لا تبقى عند الإمتثال و

النسخ و لا ينافي ذلك قدم العالم و اعلم أن هذا إنما يمكن تقريره على مذهب عبد الله في الكلام و لا شيء على أصول الشيخ أبي الحسن فإنه يعتقد أن تعلق الصفات لذاتها و لا يتصور فيها التجدد و الزوال ثم قال إبن التلمساني بعد ذكر الدليل الذي ذكر المؤلف على أن التعلق نفسي و الجواب عن قولهم إذا أمر زيدا بالصلاة فأداها لم يبق الأمر فلو كان قديما لعدم القديم أن نقول خطاب الله تعالى بطلب الصلاة مضافة إلى ذلك الوقت المعين و امتثاله لا يزيل ذلك التعلق بل يحقق مقتضاه و لا يطلب بشيء بعد لأن الخطاب لم يتناول الفعل إلا في ذلك الوقت لا أنه كان قد طرأ قبل فعلها و زال بعده و أما الجواب عن شبهة النسخ فهو أن المرفوع اعتقادنا و جزمنا بالحكم فإن الحكم في نفس الأمر معين لغاية لا نعلمها نحن و نحن مكلفون باعتقاد الدوام إلى ظهور راجع له و الأدلة الشرعية لثبوت الحكم عندنا لا لثبوته في نفس الأمر فإن الخطاب و تعلقه لنفسه هما قديمان لا تغير فيهما قوله في أزل له التعلق البيتين هذا بيان للنقض أي إن كان يلزم من تأدية الصلاة المأمور بها عدم بقاء الأمر فيلزم حدوثه إذا ما ثبت قدمه وجب بقاؤه لزم من وجود العالم المعلوم بالعلم السابق عليه عدم بقاء العلم لأن العلم بأن العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزل فإذا وجد فقد زال شرط العلم الإستقبالي و لا بقاء للشيء مع زوال شرطه و بالجملة فإنما ألزموا حدوث الأمر في الصلاة المذكورة لزوال تعلقه و كذا العلم في الصورة المذكورة فقد زال تعلقه فإن كان زوال التعلق يقتضي حدوث المتعلق لزم حدوث العلم قوله أشار للجواب في المعالم يعني للجواب الحق

لأن الجواب الأول كان بالمعارضـــــة و الجواب الذي أشار إليه هو أنه لا يلزم من تغير التعلق بالطرو و الزوال حدوث المتعلق لأنا نقول المتعلق نسبة و إضافة لا وصف واجب للمتعلق حتى يلزم من تغيره حدوث المتعلق و لم أرى الجواب المذكور في المعالم و إنما هو في شرحه لابن التلمساني نعم نسبة إبن التلمساني إلى الفخر بقوله و لا جواب على زعمه على هذا الإشكال إلا بأن يقال إلى آخره و هذا الذي نسبه إبن التلمساني إلى الفخر أشار إليه في الأربعين و غيره قوله و في المحصل رأى تعلقا البيتين يعني أن الفخر ذهب في المحصل إلى أن التعلق إضافة و نسبة بين المتعلق و المتعلق لا وجود له في الأعيان كسائر الإضافات و إنما توجد في الأعيان و حينئذ لا يلزم من انتفائه في بعض الصور كما سبق انتفاء القديم بخلافه على قول الشيخ أنه قديم كالصفة فإنه يلزم انتفاء القديم الثبوتي هو محال كما سبق و قد مر جواب إبن التلمساني قلت و ما نسب المؤلف للمحصل هو نفس القول الذي له في النهاية لا أنه غيره كما يفهم من ظاهر لفظه قوله و الحق معلومية الأحوال الأبيات الثلاثة أي الحق أن جميع أحوال العالم معلومة لله تعالى في أزله لا يتجدد له سبحانه علم بتجددها بل هي واقعة على حسب ما علمه في أزله لا يتغير علمه سبحانه كسائر صفاته و كذا سائر تعلقاتها هي واجبة لها لا يقع فيها تغير بوجه و إنما التغير في المتعلقات خلاف لمن قال أنه لا يعلم غيره و إنما يعلم نفسه و لمن قال أنه لا يعلم الجزئيات أصلا و لمن قال أنه لا يعلمها إلا عند وقوعها و قبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية و لمن قال أنه لا يعلم لمن قال أنه عالم بعلوم

حادثة و لمن زعم حدوث التعلقات قوله لو جاز لافتقر للمؤثر البيتين أي لو جاز التغير في تعلق الصفات و هذا إشارة إلى قول إبن التلمساني لو لم يكن التعلق لذاتها و جاز تجدده لكان جائزا و لا افتقر في تجدده إلى مؤثر و يستحيل تعلق التأثير بصفات القديم فإن كان المؤثر في ذلك معنى لزم قيام المعنى بالمعنى و إن كان فاعلا بالاختيار و لا مؤثر سواه لزم تأثيره في صفاتـــه و تأثيره يتوقف على ثبوتها فيدور فيما يتوقف التأثير عليه من الصفات فيلزم أن يكون تعلقها لنفســها قوله و الرفع في النسخ على الصواب إلى قوله لا الحكم لما اختار أن التعلق واجب لا يتغير أخذ يجيب عما استدل به الفخر على تغيره فأشار إلى أن الرفع في النسخ للتعلق التنجيزي المشروط بالعقل و لا إشكال في حدوثه و التعلق الواجب هو التعلق المعنوي و لم يرتفع و قد أشار ابن الحاجب في مختصره إلى هذا الجواب و هو قريب من جواب ابن التلمساني في قوله أو تعلق تغير البيتين أو بمعنى الواو أي لم يرتفع الحكم و لا تغير تعلق الجوهر المخلوق لمدة تقرره و ثبوته و هذا إشارة إلى الجواب عما استدل به الفخر من زوال تعلق القدرة و الإرادة بخلق الجوهر بعد خلقه لئلا يؤدي إلى إيجاب الموجود فأجاب المؤلف بأن التعلق ما تغير و ما ارتفعت قادرية الله تعالى على خلق الجوهر بإيجاده و لا ثبت له تجدد علم بسبب خالقيته سبحانه و هذا إشارة إلى ما قدمنا من أن الإرادة تتعلق بوجود الممكن في الزمان المعين فإذا وجد الممكن في ذاك الزمان لم يرتفع التعلق البتة و لا بطل في نفسه و إنما صدق عليه أن ذلك الزمان لم المعين كان مستقبلا ثم صار حاليا ثم صار ماضيا و يتقرر مثله في

القدرة و غيرها قوله و السمع مثل ذاك مع وصف البصر البيت يعني لا يثبت لهما تجدد كما زعم الفخر بل تعلقهما بوجود العالم قديم و إن تأخر الوجود المتعلق عنهما لا يلزم مقارنة المتعلق للمتعلق كمتعلق العلم بوجود العالم و كتعلق الطلب بوجود المطلوب.

و اعلم بأن عمدة التوحيـــــد	تعلق القــــــــــــــدرة ؟؟؟
فإنه قد عم كلا ممكــــــــــــن	فلم يكن في الغير من تمكـــــن
لو لم يعـــم بالمتعلقـــــــــات	لافتقر بوصـــف القضيـــــات
لمقتـــضى فيلزم الجـــــواز	و ذا محال فيـــــه لا يجـــاز
من غير ما وجه كالاجتمـــــاع	بين جــــوازه و الامتنـــــاع
فوجب التعميم للوجــــــــوب	فلا يصح القصر في المطلـــوب

يعني أن عمدة التوحيد أي اعتقاد الوحدانية لله تعالى تعلق قادريته تعالى بكل ممكن و ذلك لأن الدليل على التوحيد برهان التمانع و هو متوقف على استحالة تناهي المقدورات لأنه لو فرض الإلهان على ذلك لوجب تعلق قدرة كل منهما و إرادته بما تعلقت به قدرة الأخر و إرادته فيتمانعان فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما و إما على تقرير تناهي المقدورات فقد تتعلق قدرة أحدهما و إرادته بغير ما تعلقت به قدرة الأخر و إرادته و حينئذ لا تمانع قال في الإرشاد أنه تعلق عموم الصفات عمدة التوحيد لأن في عموم تعلق صفاته إثبات الوحدانية و نفي الشرك لأنه إذا ثبت عموم تعلق قدرته و إرادته بكل ممكن لم يبق لغيره شيء يكون فعلا فثبت به وحدانيته

تعالى قوله لو لم يعم المتعلقات إلى آخره أي لو لم يعم تعلق القادرية و يحتمل أن يعود الضمير على تعلق الصفة لا بقيد القادرية و هو أحسن و قد استدل المؤلف على عموم التعلق بدليلين انتهى الأول عند قوله فيلزم الجواز و بيانه أن نقول لو اختصت به من صفات الله تعالى المتعلق ببعض ما جاز أن تتعلق به لوجب افتقارهما إلى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة إليها و ذلك يوجب جوازها و حدوثها لاستحالة افتقار الواجب إلى المؤثر و قد سبق البرهان على وجوب القدم و البقاء لذاته تعالى و لجميع صفاته قوله و ذا محال فيه لا يجاز من غير ما وجه البيت رجوع الإشارة إلى الجواز أي و الجواز في وصف الله قال من غير ما وجه يكون قوله كالإجتماع بين جوازه و الإمتناع راجعا إلى قوله لافتقر الوصف أي لم يعم الوصف للزم افتقاره إلى المخصص كما يلزم الاجتماع بين جواز التعلق و استحالته و يحتمل رجوع الإشارة إلى عدم عموم التعلق أي و عدم عموم التعلق محال في الوصف المتعلق من غير ما وجه و يكون قوله كالإجتماع أحد تلك الأوجه و بيان هذا الدليل الثاني أن نقول لو اختصت صفة من صفات التعلق ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلا و التالي باطل فالمقدم مثله و بيان الملازمة أن البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به مقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما عملت صحته.

فصل إله العالمين واحـــــد الذات و الوصف و فعـــل وارد
فوحدة الذات بنفي الكـــــم متصلا فمنفصلا في الحكـــم
و في الصفات المنفي النظيـــر و الشبه والمثل بدل التقريـــر
و الفعل ما له به قسيـــــم و لا شريك فيه يستقيـــــم

قال في الإرشاد الواحد في اصطلاح الأصوليين هو الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الأصوليين احترز به من اصطلاح الفلاسفة و قوله هو الشيء احتراز من المعدوم لأنه ليس بشيء و قوله الذي لا ينقسم احتراز من الواحد المنقسم كقولنا جسم واحد فإنه يقبل القسمة قوله إلاه العالمين البيت واحد مضاف إلى الذات و الإضافة على معنى في أي واحد في ذاته و وصفه و فعله قوله فوحدة الذات بنفي الكم البيت يعني أن وحدة الذات بنفي الكم أي الكثرة المتصلة و المنفصلة بنفي الكم المتصل هو نفي التركيب و قد مر برهانه و نفي الكم المنفصل نفي أن يكون له مماثل و نظير في الألوهية خارج عن ذاته و هذا هو المقصود بهذا الفصل قوله و في الصفات النفي النظير البيت أي وحدته في صفاته نفي نظير لها أعم من أن يكون ذلك النظير قائما بذاته أو بغيره فهو تعالى عالم بعلم واحد لا نظير لعلمه و كذا سائر الصفات و نفي النظير قائم بغير الذات هو سلب الكم المنفصل في الصفات و إلى سلب الكم المتصل و الكم المنفصل في الصفات أشار بقوله بذا التقدير و الإشارة راجعة إلى واحدة و عطف الشبه و المثل على النظير لتأكيد التنزيه لكونها متحدة المعنى أو متقاربة قال بعضهم التشبه من بعض الوجوه و المثل من كل الوجوه و النظير كالشبه قوله و الفعل ما له به قسيم البيت أي وحدته تعالى في الفعل نفي أن يكون له قسيم فيه

بحيث يتقاسمان الأفعال بينهما و القسيم المقاسم فعطف الشريك تأسيس أن الشريكين يجتمعان على الشيء الواحد و سيأتي انفراد الباري تعالى في الإختيار في فصل الأفعال و إليه أشار بقوله وارد أي جاء و اقتضى تفسير المؤلف للوحدة بالسلب أنها من السلوب فهي عبارة عن سلب الكثرة و هو التحقيق و قيل أنها من صفات النفس و قيل من صفات المعاني .

إذ يستحيل الفعل بالتدبير	بين الاهين على التقدير
ففي العناد يتمانعان	عجزهما يلزم في ذا الشان
فيبطل الثلاثة الأقسام	لأجل فرض المثل في الأحكام
من صحح القسم الذي قد نفذت	إرادة الواحد فيما وجدت
لم يعتبر قوله في ذا الحد	كالتابعين فيه لابن رشد
و الحكم في المثلين عجز المثل	فجوز في مثله كالأصل
و يلزم العجز في الإتفاق	مثل الذي كان في الافتراق
لأن حكم الذي يجوز أن يصد	كحكم من وجب في ذا أن يرد
فليس للفعل إلاه زائد	فخالق الخلق إلاه واحد
هذا الذي أنتجه البرهان	إليه قد أرشدنا القرآن

إذ لتعليل نفي الشريك أي يستحيل و قوع الفعل في تدبير إلاهين فأكثر له و التدبير و الإنفاذ يدبر الأمر ينفذه و قيل يصرفه بحكمته و الأقسام الثلاثة نفوذ الإرادتين معا و تعطلها معا و نفوذ إرادة أحدهما فقط و العناد المخالفة و نظم الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته أن نقول لو كان معه إلاه آخر لم يخل إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التضاد

أو يتفقا و التالي بقسميه محال فالمقدم مثله أما الملازمة بدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق إرادة الإله و قدرته و سائر صفاته المتعلقة فلو وجدا الأمان لوجب تعلق إرادة كل منهما و قدرته بكل ممكن و مهما تعلق بالفعل إرادتان لم يخل من الاتفاق عليه أو التباين و إما بطلان التالي فيبطلان طرفيه و هما الإختلاف و الإتفاق فوجه بطلان الطرف الأول أن تقول لو اختلفا في بأن يريد أحدهما وجود الجوهر و يريد الآخر عدمه أو يريد أحدهما حركته و الآخر تسكينه للزم عجزهما أو عجز أحدهما مع زيادة مستحيلات أخر فنفوذ إرادتها يؤدي إلى اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودا أو معدوما أو متحركا ساكنا و ذلك لا يعقل فإذن لابد من تعطيل النفوذ لأحد الإرادتين أو لكلتيهما فإن تعطلتا معا لزم عجز الإلهين لتعذر الفعل من كل واحد منهما و يلزم عليه أيضا خلو المحل من النقيضين و إن تعطلت أحدهما لزم عدم عموم تعلق إرادة الإله و قدرته و هو محال كما سبق و يلزم أيضا عجز الإله الذي نفذت إرادته لأنهما مثلان و إلى هذا أشار المؤلف بقوله لأجل فرد المثل في الأحكام أي بطلان القسمين الأولين ظاهر و الثالث لأجل فرض المثل و علل هذا بخصوصه لأجل مخالفة ابن رشد كما سيأتي و فيه أيضا الترجيح لأحد المثلين على مثله من غير مرجح فإن فرض المرجح لزم حدوثهما و العجز على الإله محال الوجوب القدرة له و استدل إمام الحرمين على استحالة اتصافه تعالى بالعجز بأن عجزا قديما محال لأنه يستدعي معجوزا عنه و المعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا و لا ممكن في الأزل فلا عجز في الأزل لا يقال يلزم مثله في القدرة لأنها تستدعي مقدورا و المقدور ممكن و لا ممكن في الأزل فلا قدرة

في الأزل لأنا نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها إيقاع الفعل و لا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل تأتي أن يفعلن بها حيث يمكن الفعل و الفعل أزلا محال فثبتت القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال فأما العجز فمعناه تعذر ما يحاول إيجاده فلا يثبت فمعنى الصلاحية لأن الصالح لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا فالعجز إذ لا يكون إلا بالفعل لا بالصلاحية و وجه بطلان الإتفاق إما أن يكون واجبا أو جائزا أو يلزم في الإتفاق الواجب أن يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار أن كل منهما لا يقدر على مخالفة الأخر و إن كان أحدهما يقدر عليه دون الأخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها و نفي كونه مختارا لأن المجبور منهما لا يتأتى منه عند ترك ما اختاره الأخر كيف و ربك يخلق ما يشاء و يختار و أيضا يلزم من قهر أحدهما قهر الأخر لأنه مثله و إن كان الإتفاق جائزا و عليه اقتصر المؤلف لظهور استحالة الأول فإنه يلزم فيه ما لزم في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما مع سائر الإستحالات التي تقدمت لأنه كل ما كان الإتفاق جائزا كان الاختلاف جائزا لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الأخر لكن التالي باطل لما تقدم فالمقدم و هو كون الاتفاق جائزا مثله فقول المؤلف يلزم العجز في الاتفاق البيت أي يلزم قبول العجز و هو مثل ما لزم في الاختلاف إذ يستحيل على الإله حصول العجز و قبوله و إلا لم تجب له القدرة فيفتقر في الإتصاف بها إلى المخصص و ذالك محال و يدل على أنه أراد قبول العجز لا حصوله قوله بعد لأن حكم الذي يجوز أن يصد البيت أي لأن حكم الذي يجوز أن يصد عن مراده كحكم من وجب صده في بطلان الألوهية و لو لا هذا البيت لأمكن حمل كلام المؤلف على حصول

العجز و الاتفاق على الإطلاق لأن الاتفاق قد يستلزم حصول العجز سواء قدر واجبا أو جائزا و ذلك فيما إذا توجهت إرادتهما لما لا يقبل الإنقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن حينئذ أن تنفذ فيه إلا إرادة واحدة و قدرة واحدة و يجب عدم النفوذ الإرادة الأخرى و القدرة الأخرى لاستحالة أثر بين مؤثرين و إلا أدى إلى انقسام أو وجود مؤثر و لا أثر له و إذا كان كذلك فمن لم تنفذ إرادته يلزم عجزه فإن فرض أنه لم تنفذ الإرادتان يلزم عجز الإلهين و لم يذكر المؤلف هنا برهان استحالة القسيم لأن ما قدمه من وجوب عموم التعلق يستدعي استحالته و قد أوضحناه في الشرح قوله من صحح القسم الذي قد نفذت الأبيات الثلاثة أشار بها إلى أن الصواب في قسم نفوذ إحدى الإرادتين فقط لزوم عجزهما فيبطل كالقسمين الأولين لأن الفرض تماثلهما في الألوهية و المثلان يستويان فيما يجب و يجوز و يستحيل و إليه أشار أولا بقوله فتبطل الثلاثة الأقسام البيت و تقرير الدليل ببطلان الأقسام الثلاثة هو المعروف عند المتكلمين و الجاري على مقتضى المعقول و قدره إبن رشد و هو الذي عنى ببعض الناس المؤلف في بغية الطالب ببطلان القسمين الأولين و حصول المطلوب و هو الوحدانية بالثالث فيقول الذي نفذت إرادته هو الإله و الأخر من جملة العالم لعجزه و هو مناف لغرض مماثلهما و ما من قول المؤلف فيما وجدت واقعة على الأفعال و حرف الجر متعلق بنفذت و الحد الطرف قوله إليه قد أرشدنا القرآن أي إلى نفي إلاه زائد و هذا إشارة إلى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فهي كاشفة عن وجه الإستدلال على إبطال إلاهين مستقلين لما يفضي إليه من الفساد و التمانع المانعين من وقوع الممكنات فاستدل بنفي اللازم و هو الفساد على

نفي اللزوم و هو التعدد و أما قوله تعالى إذا لذهب كل إلاه بما خلق و لعلا بعضهم على بعض فهي مرشده إلى الإستدلال على إبطال أن يكون لله قسيم بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كما ذهبت التنوية فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق و يلزم علو كل منهما على الأخر للإستغناء عنه لما يفعله إلا فيكون عاليا عليه بذلك و الإله يعلو و لا يعلى عليه و قدم مر الكلام على إثبات الوحدانية بإثبات الدليل السمعي و ما في ذلك من البحث حيث تكلم عليه المؤلف.

كالذي في الأسما من الأعـــلام	و هي على أربعة أقســـــــام
أولها إسم ثابت للـــــــــذات	و الثان مع وصف من الصفــات
و ثالث درعي التنزيـــــــــه	و رابــــع للفعل بالتنبيه

هذا الكلام فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى و قد جرت عادة المتكلمين بذكر ذلك في هذا المحل روي عن رسول الله ﷺ أنه قال إن لله تسعة و تسعين إسما من أحصاها دخل الجنة و اختلف في معنى قوله أحصاها هل أراد عددا أو حفظا عن ظهر قلب أو حصاها علما و فهما أو أحصاها وعيا و علما و تحليا أو أحصاها بأن ينزل كل إسم مزلته من غير تفريط المرجئة في أسماء الرجاء و لا إفراط الخوارج في أسماء الوعيد و الكل محتمل و هي على أربعة أقسام قسم علم على الذات لا إشعار له بأمر زائد و هكذا كقولنا الله فإنه إسم علم على ذات الواجب الوجود المعبود بالحق و قيل هو دال على الذات و جميع صفات الألوهية الثاني من الأقسام ما دل على الذات مع صفة من صفاته الوجودية كالعليم و

القدير و نحو ذلك القسم الثالث ما دل على الذات و التنزيه عن النقائص كالقدوس و السلام و الرابع ما دل على الذات و الفعل كالخالق و الرزاق و المحيي و المميت قوله كالذي في الأسماء من الأعلام أي كما أرشد القرآن إلى الذي في أسماء الله من الأعلام أي الإخبار بتقاسيمها و لا شك أن القرآن دل على تلك الأقسام لأنه قد وقع فيها جميعها.

و الإسم و المدلول غير التسمية	وضع و ذكر اللفظ بالتعمية
تغاير المدلول و الانتنامي	للفخر ذا و حجة الإسلام
نفي التغاير هو المشتهر	و ذلك الذي ارتضاه الأكثر
ليس النزاع فيه بين العقلا	اللفظ معنى و الذي تحصلا
مدلول الإسم الذات أو لعتبر	من أمر التفصيل للشيخ استقر
في القسم الأول هو المسمى	و غيره الأخير قد تسمى
و الثاني فيه نفي دين يصدق	على الذي صوب من يحقق

المدلول هو المسمى و الإسم و المسمى غير التسمية لأن التسمية تطلق على ذكر اللفظ و على وضع اللفظ دالا على المعنى و اختلف في الإسم و المسمى فقال الأشاعرة هو المسمى و حكي عن أبي عبيدة و قال المعتزلة أنه غيره و حكي عن سيبويه و نسبه المؤلف إلى الغزالي و الفخر و قال ابن عطية في تفسيره مر أن مالكا سئل عن الإسم أهو المسمى فقال ليس به و لا غيره يريد دائما في كل موضع و قال الفخر في تفسيره إن كان المراد هذا اللفظ الذي هو أصوات بالمسمى تلك الذوات في أنفسها فهي غير المسمى و إن كان المراد بالإسم ذات المسمى و بالمسمى أيضا

تلك الذوات كان قولنا الإسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين ذلك الشيء و هذا و إن كان حقا إلا أنه من الواضحات فثبت أن الخوض في هذه المسالة على جميع التقديرات يجري مجرى العبث انتهى و ذهب المقترح و ابن الحاجب و جماعة إلى أن الخلاف في الإسم هو المسمى أو غيره راجع إلى أن الإسم هل هو حقيقة في المسمى و استعماله في اللفظ الدال مجازا و بالعكس قال ابن الحاجب و هذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد و لا بحقيقة و سيذكر المؤلف هذه المسألة قوله وضع و ذكر اللفظ لا بالتعمية التقدير هي أي التسمية وضع فلا شك في مغايرتها للإسم و المسمى و إما على المعنى الأخر فهي مغايرة للإسم على أنه المسمى و هو قول الأشاعرة و أما على أن الإسم حقيقته في القول بالتسمية فهي ذكر اللفظ هي الإسم فتأمله و يجاب بأن المؤلف بنى على قول مذهب الأكثر قوله ليس النزاع فيه بين العقلا اللفظ معنى أي ليس النزاع في كون الإسم هو المسمى أو غيره بمعنى أن اللفظ هل هو نفس المعنى الذي هو المدلول أو غيره فإن هذا النزاع وقع بين العقلاء و كون اللفظ و الصوت عين حقيقة الذات لا يقوله عاقل و إلا أدى إلى أمور شنيعة ككون الحادث نفس القديم و العرض نفس الجرم فإن ألفاظ الحادثة الدالة على القديم حادثة و قولنا زيد مثلا عرض و مدلوله جرم و يلزم أن ما كتب في إسم النار يحترق و كذا الناطق بذلك إلى غير ذلك مما لا يفوه به عاقل قوله و الذي تحصل مدلول الإسم الذات البيت هذا لمختار المؤلف في معنى النزاع أي و الذي تحصل عندي أو عند من أرضاه من معنى الخلاف هل مدلول الإسم مجرد الذات من غير نظر إلى أمر زائد فيقال في أسماء الله

كلها هي هو كالله و القدوس و العليم و الخالق أو مدلول الإسم هو الذات لكن باعتبار أمر أشعر به اللفظ فكان مدلول اللفظ هو ذلك الأمر الزائد على الذات فعلى هذا قولهم الإسم هل هو المسمى أو غيره على حذف مضاف أي مدلول الإسم هل هو مجرد المسمى الذي هو الذات أو غيره و هو مذهب الشيخ هو القول الثاني بهذا المعنى فيجيء على مذهبه التفضيل فقد يكون الإسم هو المسمي و قد يكون غيره و قد يكون لا هو و لا غيره على أصله في أن الصفات لا يقال هي عين الذات و لا غيرها فتجري الأسماء المشتقة مجراها قوله في القسم الأول هو المسمى هذا بيان لما ذهب إليه الشيخ من التفصيل و أراد بالقسم الأول الأقسام الأربعة من أسماء الله الحسنى و هو قوله قبل أولها إسم ثابت للذات أي مذهبه أو قوله في القسم الأول هو المسمى و في معناه الثالث و هذا كقولنا الله و الأول و الأخر و سائر أسماء التنزيه فالاسم فيها عند الشيخ هو المسمى قوله و غيره الأخير قد تسمى أي قد تسمى الأخير من الأقسام الأربعة غيره أي غير المسمى و هذا كالخالق و الرزاق و نحوهما من أسماء الأفعال قوله و الثاني فيه نفي ذين يصدق الثاني هو ما اشتق من الصفات الوجودية كالعليم و القدير و الحي فيصدق فيه نفي ذين أي العين و الغير أي لا يقال فيه عين المسمي و لا غيره كالصفة التي اشتق منها قوله على الذي صوب من يحقق أي تفصيل الشيخ صوبه المحقق و لعله يشير إلى إمام الحرمين فإنه صوب مذهب الشيخ في الإرشاد و لم يرتضي قول من قال الأسماء كلها يقال فيها هي هو حتى أسماء الأفعال لدلالة جميعها على الذات و صوب المقترح هذا الثاني :

حقيقة إسم في المسمى قد جرى مجازه تسمية لفظا يـــــرى

كصفة في الوصف قول الواصف و هي لمعنى حققت بالعــــارف

و العكس لا يصح عندنا و قــد قيل بالاشتراك ذا له سنـــد

لأبي منصـــــور أقــول الأول إن صح في الأصول ذا المعـــول

قد تقدم أن مذهب أن الإسم حقيقة في المسمى مجاز في اللفظ الدال و الصفة حقيقة في المعنى القائم بالموصوف مجاز في الوصف الذي هو قول الواصف و ذهب المعتزلة إلى العكس فيهما و ذهب الأستاذ أبو منصور الماتريدي إلى أن لفــظ الإسم و الصفة مشترك و استعمل طريقتين و احتج للأول بقوله تعالى سبح إسم ربك الأعلى و قوله تبارك إسم ربك و نحو ذلك من الآيات الدالة على تنزيه الإســـم و اضافة العبودية إليه و معلوم أن المسبح المقدس إنما هو مدلول اللفظ لا نفس اللفظ و بقوله ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم و من المعلوم أن القوم إنما عبدوا الأصنام لا الألفاظ وبقول الشاعر:

إلى الحول إسم السلام عليكما

ولا يريد الشاعر أن اللفظ عليهم وإنما مدلوله عليهم واحتج للثاني بأن الإسم من السمو والسمة التي هي العلامة وإمارة الشيء مغايرة له وإن كان من السمو فمعنى أنه سما بمسماه فأوضحه وكشف معناه وهذا لا يتحقق إلا في اللفظة فلزم أن يكون حقيقة فيه وبأن من سأل عن إسم شخص فقال ما إسم هذا فجوابه ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه والدلالة عليه ولو كان موضوعا للمسمى يعد المجيب بذكر اللفظ متجوزا حائدا

عن الحقيقة ولا بعده أهل اللسان متجوزا وبأن الأزمنة مجمعة على أن لله تسعة وتسعون إسما والقول بأن الإسم هو المسمى يلزم منه تعدد الإله وأجاب الأولون بان الإسم قد يطلق ويراد به التسمية وعليه قوله إن لله تسعة وتسعين إسما وقد يقولون إن المدلولات متعددة فإن التسمية قد تطلق على الذات وقد تطلق على الصفات وقد تطلق على الأفعال وقد تطلق على سلب وهي أسماء التنزيه وقد تطلق على إضافة وذلك متكثر وهو مدلول اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات تكثرت اعتباراتها انتفاء مدلولات لهذه الألفاظ إذا لاحظنا أمرا زائدا على الذات قال الأستاذ أبو منصور كما قلتم أن الإسم يطلق ويراد به التسمية مجازا وعددتموه إنفصالا فالإسم يطلق ويراد به المسمى مجازا فيكون إنفصالا عما تمسكتم به من الأي المذكورة قال المقترح والحق الذي لا مراء فيه أن اللفظ مشترك فلا معنى للنزاع و كذلك قال أصحابنا من إدعى أنه ليس لله صفة الألوهية في أزله فقد خرق إجماع الأمة قال أبو منصور لا شك أن الصفة هاهنا أطلقت على ما قام بالموصوف ولا يمنع ذلك أن تطلق على قول الواصف فالحق أن لفظ الصفة مشترك غير أنها فيما قام بالموصوف أكثر إستعمالا ولهذا يقال لمن كذب في وصف رجل لم تذكر صفته مع أنه صدر منه قول قوله مجازه تسمية يرى مجازه مبتدا وخبره يرى وتسمية مفعول ثان ليرى ولفظا بدل من تسمية وأفاد بالبدل أنه أراد بالتسمية اللفظ لا الوضع قوله كصفة في الوصف قول الواصف أي كمجاز صفة في الوصف وقول الواصف عطف بيان للوصف أو خبر مبتدأ محذوف أي هو من الواصف قوله وهي بمعنى حققت بالعارف المعنى

القائم بالمحل أي أثبتها العارف حقيقة لذلك قوله والعكس لا يصح عندنا أي معشر الأشاعرة ويعني عكس القول الأول في الإسم والصفة وهو قول المعتزلة قوله وقد قيل بالإشتراك ذاله سند لأبي منصور أي وقد قيل في الاسم بالاشتراك بين اللفظ و المدلول و في الصفة بالإشتراك بين قول الواصف والمعنى وهذا القول قد أسند لأبي منصور ويقرأ قول المؤلف لأبي منصور بدون ياء للوزن و يكون معربا بالحركة وهي إحدى اللغات في الأسماء الخمسة قوله أقول الأول البيت أي أقول القول الأول وهو قول جمهور الأشاعرة أرجح في الأصول ثم يحتمل أصول الدين أو أصول الفقه والمسألة مذكورة في العلمين أو مراده بالأصول الأدلة أي الأول أرجح من جهة الأدلة.

توقيف الأسماء لها إحكامه ... قديمه لأنها كلامه

تثبت بالنص أو الاجماع ... لا بالقياس أو بالاختراع

فلا يصح موهم الفساد ... وخلف غيره بذا المراد

وخبر العدل بالاسم يقبل ... لأن مقتضاه في ذا العمل

التوقيف الإعلام والاطلاع ويعني أن أسماء الله تعالى متوقفة على الإعلام من الشرع فتثبت بالكتاب وبالسنة المتواترة واختلف هل تثبت بخبر الواحد وبالقياس والصحيح الثبوت بالخبر دون القياس ولا يجوز أن يخترع له إسم من صفاته أو أفعاله كأن يشتق من العلم إسم على وزن فاعل أو فعال ويجعل علما عليه تعالى وهذا مذهب الأشعري وذاك للإحتياط واحترازا مما يوهم باطلا لعظيم الخطر في ذلك

وذهب القاضي أبو بكر إلى جواز تسميته بكل ما لاق بجلاله من غير توقيف إلا أن يوهم نقصا قوله توقيف الأسماء لها أحكامه أي للأسماء أحكام التوقيف قوله قديمة لأنها كلامه أي أسماؤه تعالى قديمة لأنها ثابتة في الأزل بكلامه القديم بل هي نفس كلامه تعالى وظاهر كلامه حتى ما اشتق من الأفعال كالخالق والرازق وهو الصحيح لما ذكرنا وقد اختلف في ذلك قوله تثبت بالنص أي المتواتر وأما خبر الواحد فسيأتي قوله لا بالقياس أي إنما لم تثبت به مع أنه من الأدلة الشرعية لما فيه من الخطر لكثرة شروطه وموانعه مع أنه لا ضرورة ها هنا تدعوا إليه قوله أو بالاختراع وضع الإسم له تعالى من غير توقيف الشرع أما الموهم فلا خلاف في المنع وإليه أشار بقوله فلا يصح موهم الفساد وهذا بالعاقل والفقيه قيل لأن العقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العاقل وإنما يتصور ذلك فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل وإن كان غير موهم كالصانع والمتقن وغير ذلك فالجمهور على المنع وذهب المعتزلة إلى الجواز وهو مذهب القاضي كما مر وإليه أشار بقوله وخلف غيره بذا المراد أي وخلف غير الموهم استقر في هذا المراد أي الذي قصدنا الكلام عليه وهو الإطلاق على الله تعالى على سبيل العلمية قوله وخبر العدل بالاسم يقبل البيت أي يثبت الإسم بخبر الواحد العدل وإن لم يحصل به القطع لأن إطلاق الإسم من جملة عمل اللسان لا من الاعتقادات فيكتفى فيه بخبر الواحد المفيد للظن كسائر العمليات.

في صحة رؤية الله تعالى وما يجوز في فعله

لا يرجع الجواز إلى صفة من صفاته تعالى لوجوب ذاته وصفاته سبحانه ولهذا قيد المؤلف الجواز بالفعل فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه أنه يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه ويجوز أن لا يخلقها لهم وقالت المعتزلة بالاستحالة وسيأتي تصحيح ما قلنا وإبطال ما ذهبوا إليه إن شاء الله وعطف الجائز على الرؤية عطف عام على خاص.

مراتب الإدراك عند العقـــــلا	تلك ثلاثة فصلتها بـــــــولا
معرفة المعلوم من أجل الأثـــــر	أو بحقيقة له ثم البصــــــــر
فهذه أكملها والأولـــــــــــــى	أضعفها الوسطى عليها طولـــي
مثال ذاك رؤية البـــنـــــــاء	دلت على البناء بلا امتــــراء
أثم إن عرف من حقيقــــــــته	أبصاره أكمل من معرفتــــــــه
معرفة الله بالأولى ممكنـــــــة	من غير خلف وهي فيها بينــــه

قصد المؤلف بهذه الأبيات تحرير محل النزاع لكون معرفة الشيء لها مراتب فمرة يعرف بواسطة أثره ومرة بتصوره وإدراك حقيقته ومرة بواسطة رؤيته قال في بقية الطالب وأهم المهمات تحرير محل النزاع فاعلم أن الادركات بالنسبة إلينا على ثلاثة مراتب إحداها معرفة الشيء لا بحسب ذاته المخصوصة بل بواسطة أثاره كما يعرف من وجود البناء أن له بانيا وثانيها معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفت السواد من حيث أنه سواد والبياض من حيث أنه بياض وثالثها معرفته بالرؤية كما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض والمرتبة الأولى من الإدركات أضعف والثانية أوسط والثالثة أكمل وبديهة العقل تشهد بذلك وأطبق العقلاء على

معرفة الله تعالى بالمعنى الأول وهو الواقع في حقنا أما معرفة الأنبياء والرسل فيمكن أن لا تكون بالنظر والإستدلال بل قد يعرفون الله تعالى بخلق علم ضروري أو البقاء على الفطرة الأولى كما أقر عند أخذ الميثاق وقد قال تعالى في خطابه لموسى عليه السلام إنني أنا الله لا إله إلاأنا فاعبدني وهذا تعريف بغير واسطة الإستدلال بالأثار وفي الثاني خلاف تقدم هذا كلام المؤلف وأصله للفخر في المعالم قال إثر ذكر المرتبتين الأولين وثالثها وهو أكملها كما إذا رأينا بالعين السواد والبياض فإن بديهة العقل جازمة فإن هذه المرتبة في الكشف والجلاء أكمل من المرتبتين المتقدمتين قال ابن التلمساني يعني الأولى والثانية لنا لا بالنسبة إلى الله تعالى ثم اعترض عليه قوله إن الثالثة أكمل من الثانية واعتراضه بين وقد ذكرناه في الشرح قوله الوسطى عليها طولى الطولى الفضلى من الطول بفتح الطاء و به يتعلق عليها وضميره يعود على الأولى قوله إتم إن عرف من حقيقته إتم خبر مبتدأ محذوف التقدير إن عرف الباني من حقيقته فمعرفته منها أتم من معرفته بالأثر قوله وهي فيها بينة فيها بضمير المؤنث هو الواقع في عدة نسخ ولعله مصحف من فينا بضمير المتكلم أي ومعرفة الله بالأثر بينة فينا نحن وأما معرفة الأنبياء والرسل فيمكن أن لا تكون بالنظر والإستدلال كما تقدم أو يكون المعنى وهي فينا معشر الخلق بينة كقوله في بغية الطالب إعلم أن الإدركات بالنسبة إلينا على ثلاثة مراتب أو يكون إشارة إلى قول إبن التلمساني يعني الأولى والثانية لنا لا بالنسبة إلى الله تعالى ويحتمل أن يكون ما في النسخ صحيحا على معنى أن معرفة الله تعالى بينة في المرتبة الأولى لأن احتياج الحادث إلى المحدث ظاهر حتى قيل إنه ضروري كما تقدم.

جمهورهم وقوعها بالثانيـــة ثالثها الوقف بطرق وافيـــة
كذلك الجواز في معنى الوقــوع والوقف أقرب لما عنه رجـــوع
والمنع قول القاضي والإمــــام بذلك قال حجة الإســــلام
والجزم للفهـــري بالإنعـــام به و الأصبهاني بالإلهـــــام
أو ذاك للنفوس بالتزكيـــــة لها بوجه الحـــق بالتصفيـــة
أو رسم العضد لا يمتنـــــع به إفادة الذي قــــد منــــع
بذا يرد الحصر للمعـــقـــول في الحد مع بديهة العقــــول

الثانية هي المعرفة بالكنه والحقيقة أي ذهب جمهور المتكلمين إلى أن ذات الله معلومة للبشر وذهب القاضي وإمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والفخر في أكثر كتبه إلى أنها غير معلومة وهذا الذي صححه إبن الحاجب وغيره ونسبه الفخر والعضد إلى مذهب جمهور المحققين واختار الفخر في كتاب الإشارة وهو من أول مصنفاته أنها معلومة وعلى المنع فهل مطلقا ولو في الأخرة أو إنما هو في الحال ويجوز أن تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الإمام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار وكلام الصوفية مشعر بالامتناع ولهذا قال الجنيد والله ما عرف الله إلا الله و حكي عن المحاسبي أنه قال لا يمكن أن تكون معلومة للخلق وحكوا عن الشافعي أنه قال من إنتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه وإن أطال إلى العدم الصرف فهو معطل وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد واحتج من قال بأن حقيقة الذات الكريمة معلومة بأن موسى عليه السلام أجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين

قال له رب السموات والأرض وما بينهما فلولا أن ذالك خاصية الإله لما كان الجواب لائقا قال إبن التلمساني ولا حجة فيه فإن ما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة قد تطلق لطلب تميز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام لتمييزه تعالى عن سائر الكائنات واحتج الأخرون بقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الأبصار على وجه وهو أن يراد بالإدراك الرؤية على سبيل الإحاطة وقد قيل إنما سمي الله من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى قوله كذلك الجواز في منع الوقوع الإشارة إلى الوقوع أي الجواز كالوقوع في الأقوال الثلاثة الأول ثبوت الجواز وهو لازم القول بالوقوع الثاني نفي الجواز وهو قول الفلاسفة ولازم نفي العلم في الأخرة كالإمام و الغزالي وقد نسب إليهما صريحا الثالث الوقوف وهو لازم وقف القاضي وضرار وقد نسب أيضا لهما صريحا وقول المؤلف في منع الوقوع حشو مفسد لا يظهر له معنى صحيح وقد يحتمل على بعد أن يريد بالمنع النفي وبالوقوع الثبوت والصحة أي الجواز كالوقوع في نفي الصحة وقد مر في نفي الوقوع ثلاثة أقوال فتاتي في الجواز واختار المؤلف من الأقوال الثلاثة الوقف و مثله لإبن التلمساني وهذا لضعف ما استدل به المثبت والنافي وقد أوضحنا ذلك في الشرح وعن ضعف الدليل كنى المؤلف بالرجوع عنه أي قال الواقف بالوقف لأجل أن دليل كل من المثبت والنافي ضعيف لا يثبت بل هو بصدد أن يتزلزل ويرجع عنه لعدم صحته قوله للفهري بالأنعام به أي بالعلم بحقيقته تعالى والأنعام على حذف المضاف أي بجواز الإنعام والمعنى أن إبن التلمساني جزم بأنه يجوز أن يعلم العبد حقيقته

تعالى بمحض الإنعام منه على العبد من غير نظر واستدلال قلت وهذا الذي نسبه المؤلف للفهري من ميله لما تدعيه الصوفية من أن الرياضة سبب لمشيئة الله تعالى للزيادة في معارف لا سبيل للإطلاع عليها بطرق الإعتبار ورده على الفخر في حصر معلومات البشر في أمور أربعة إلا أنه قد يقال ليس في كلام الصوفية ما يقتضي الإطلاع على حقيقة الذات بل إنما أثبتوا الزيادة في المعارف بالطريق التي ذكروها وذلك الذي مال إليه إبن التلمساني وصرح بالإنكار على من ادعى أنه عالم بالله علم إحاطة ونص كلامه مذكور في الشرح وقد مر أن كلام الصوفية مشعر بالإنعام قوله و الأصبهاني مع البيت الذي بعده الأصبهاني ويقال بالباء والفاء هو شارح طوالع البيضاوي و نصه بعد أن ذكر من أدلة النفي الذي هو مذهب الحكماء أنه تعالى غير متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب والرسم لا يفيد الحقيقة قال خالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بأنا لا نسلم طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر فإنه يجوز أن يعرف بالإلهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الدميمة هذا نصه قلت وأنت ترى أنه ليس فيه ما يقتضي أنه مائل لما نسب إليه المؤلف لأنه إنما حكى عن المتكلمين مقالتهم وليس في سياقه ما يقتضي ميله إليها والله تعالى أعلم قوله أو رسم العضد لا يمتنع البيتين هكذا رأيت في عدة نسخ أو رسم بأو و لا يتجه لاقتضائه أن يكون من كلام الأصبهاني ولم يقله ولعله بالواو وعلى أنه مبتدأ خبره الجملة بعده وحينئذ يتجه إعرابا ومعنى قال في المواقف وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر والنظر إما في الرسم ولا يفيد وإما في الحد فإذن لا تعلم الحقيقة إلا بالبديهة أو بالحد وحقيقته

تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك أي بالكنه في البديهة والحد بجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر كما سبق أن النظري قد ينقلب ضروريا لبعض وأيضا فالرسم إن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها انتهى .

أخص وصف الحق عند الأشعري	قدرة الاختراع للمستظهـــــر
واختار ذاك الفخر في الإشارة	مما لموسى فيه من عبـــــارة
في قوله رب السماوات لمـــن	قال وما فللحقيقة اقتـــرن
لو لم يكن ما كان ذاك الجواب	مطابق فالخصة الصـــواب
ورده الفهري بالجوائـــز	في أن يراد غيرذا التمييـــز
أول قول الشيخ بالرد علـــى	من زعم اختراع خلق عمـــلا
قلت خلاف مقتضى السيـــاق	وظاهر اللفظ على اتســـاق

الوصف الأخص هو الوصف الثبوتي الذاتي الذي به إمتازت الماهية عن غيرها فقولنا الثبوتي احتراز عن العدمي لأن الأخص مقوم للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم والذاتي احتراز عن العدمي والقيد الأخير احتراز عن نحو الحيوانية للإنسان قال إبن التلمساني من زعم أن حقيقته تكون معلومة اختلفوا فقال قوم من المعتزلة إنه القدم ولا يصح لما بيناه من أنه لا يرجع إلى صفة ثبوتية وإنما يرجع إلى سلب وأخص وصف الموجود لا يكون سلبا ومنهم من زعم أنه حال توجب له كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا إفصاح في هذه المقالة

عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ أن خاصية الإله القدرة على الاختراع وهو ما اختاره الفخر في الإشارة واحتج له بأن موسى عليه السلام أجاب فرعون لما سأله عن ماهية رب العالمين قال له رب السموات والأرض وما بينهما فلولا أن ذلك خاصية الله لما كان الجواب مطابقا ولا حجة له في ذلك فإن ما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة فكذا تطلق ويراد تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات وقول الشيخ أن تلك خاصية الإله لعله أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة إذ تزعم أن العبد يشارك الله في ذلك باعتبار أنه يوجد أفعاله عندهم ولم يرد أنه أخص لوصف ذاته فإن القدرة على الإختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الإتصاف بها تقرر الذات بدونها في العقل فلا تكون أخص صفات الذات وإلا لدار ذلك و الله أعلم قوله للمستظهري بكسر الهاء والياء الإطلاق وهو إسم فاعل من استظهر الشيء بمعنى حفظه عن ظهر قلب أي دون كتاب أو من استظهر بمعنى احتج وهو بدل من الأشعري ولام الجر بمعنى عند قصد به تكميل البيت والله تعالى أعلم قوله لمن قال وما من واقعة على فرعون وما محكية بالقول قوله فالخاصة الصواب أراد بالخاصة الوصف الأخص لا الخاصة عند المنطقيين ويقرأ بتخفيف الصاد لضرورة الشعر إذ لا يجتمع فيه ساكنان إلا في الوقف قوله غير ذا التمييز المراد بالتمييز فهم الحقيقة وتمييزها بالكنه والمراد بغيره تمييز الحقيقة عما يشاركها من الموجودات في الوجود والحياة والعلم ونحو ذلك يصح بما هو خارج عن الحقيقة

مما تختص به تلك الحقيقة فالإنسان يصح أن يتميز عما يشاركه في الحيوانية بالضاحك كما يصح بالناطق قوله اختراع خلق عملا مصدر مضاف للفاعل وكمل بالمفعول قوله قلت البيت قصد به إستبعاد تأويل إبن التلمساني لقول الشيخ بمعنى أن التأويل المذكور خلاف مقتضى السياق و ما يظهر من لفظ الشيخ قلت ما قوله إنه خلاف ظاهر اللفظ فغير مسلم لأن خاصية الشيء لغة وعرفا ما اختص به ذلك الشيء كان ذاتيا أو لا وإنما يعبر المتكلمون عن الذاتي الذي تمتاز به الحقيقة بالأخص وأما قوله أنه خلاف السياق فهو متوقف على ما اتصل بهذا الكلام للشيخ مما قبله وما بعده وما رأينا الكلام المذكور منقولا عن الشيخ إلا على سبيل الانفراد.

و ثالث الرتب وهي منهـــــه	تصح باتفاق أهــــــل السنة
قربنا نرى بإدرك البصـــــر مع	نفي بالحال ما يحال في هذا النظر
من جهة و بنية مخصـــوصة	و لا شروط خصمنا المنصـوبة
و منعه الجـــــواز لا يستند	إلا إلى العرف به يعتضــــد
و رؤية الباري لكل موجـــود	تهدم كل ما بني للمقصـــود
و رؤية الإنسان في المـــرآة	نفسه ناف للمقـــــــابلات
أجيب عنه بانطباع الصـــورة	رد ببعد قرب ذي المذكـــورة
و عندنا الإدراك مثل العـــلم	يختص بالوجود في ذا الحكـم

قال إبن التلمساني و محل النزاع هو أنه هل يصح أن يتعلق به الإدراك المخلوق في العين الذي يلازمه في الشاهد هذا النوع من العلم أم لا فالأشعرية تدعي أن الإدراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم خارجة عن الارتسام و اتصال الشعاع و أنه غير مشروط بهما عقلا و تدعي صحة تعلقه به تعالى و ثبوته لله تعالى مع العلم و يمنعون قيام علمين متماثلين بذات واحدة و إن اختلفوا في أنه مجانس للعلم أم لا مع الموافقة في أنه يكشف الشيء على ما هو به غير أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين و العلم يتعلق بالموجود و المعدوم و المعين و المطلق قوله و هي منه أي إنعام من الله تعالى على المؤمنين ففي الصحيح عن النبي صلى الله عليه و سلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول تبارك و تعالى تريدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة و تنجينا من النار قال فليكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم جل و عز قوله مع نفي ما يحال في هذا النظر مع البيت الذي بعده يعني أن أهل السنة حيث أثبتوا الرؤية إنما أثبتوها على وجه يليق به جل وعز فيرى لا في جهة ولا مقابلة ولا اتصال شعاع وعطف الشروط على ما قبلها عطف عام على خاص واشتراطها عند الخصم عقلي والخصم يصدق على الواحد والاثنين والجمع وهو هنا مفرد أراد به جنس المعتزلة ونحوهم فمن أحال الرؤية ويدل على الأفراد إعادة ضمير المفرد عليه في قوله ومنعه الجواز وشروط الرؤية عند المعتزلة ثمانية أمور الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الإبصار بسبب اختلاف سلامة الأبصار وتنتفي بانتفائها و الإبصار الأول بكسر الهمزة

والثاني بفتحها قال إبن التلمساني وهذا على أصلهم أن العمى اختلال في البنية لا خلق ضد في المحل كما تقول الأشعرية الثاني كون الشيء جائز الرؤية احترازا عن المعدوم فإنه لا تصح رؤيته بالاتفاق ومن رؤية الطعوم والروائح والعلوم الثالث عدم القرب المفرط كقرب الشيء من الحدقة فإنه يمنع من إنبعاث الشعاع إليه الرابع عدم البعد المفرط يعنون أنه يفرق الشعاع الخامس عدم اللطافة يريدون كالهواء فإنه لا يرى لذلك بزعمهم السادس عدم الصغر جدا كالجوهر الفرد فإنه لا يرى لذلك عندهم السابع عدم الحجاب الكثيف كرؤية ما وراء الجبل لا الشفاف اللطيف كالزجاج الثامن حصول المقابلة أو ما هو في حكم المقابلة لرؤية الإنسان نفسه في المرآة من الشعاع المنعكس في زعمهم قلت وهذه كلها شروط عادية عند أهل السنة عدا اشتراط الوجود وإلى هذا أشار المؤلف بقوله ومنعه الجواز لا يستند أي منع الخصم لجواز الرؤية لا يستند لحجة عقلية سوى ما ارتبطت به العوائد وقياس الغائب على الشاهد أما العقل فلا يقضي بشرطية ما ذكروا بل هو قاض بعدم شرطيته وقد علمت أن قياس الغائب على الشاهد بلا جامع يجر إلى التعطيل أو التشبيه وليس قياس الغائب على الشاهد وإجراء أحكام الله تعالى على العوائد ببدع من المعتزلة بل ذاك شأنهم ومنه أخذوا أصل التحسين والتقبيح وأكثر مسائل التعديل والتجويز والثواب والعقاب كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وقول المؤلف به يعتضد من تأكيد الذم بما يشبه المدح أي أو كان العرف مما يستند إليه ويحتج به في أحكام الله فهو مستند الخصم وحجته لكنه لا يحتج به فإذن لا حجة له كقول الشاعر.

هو الكلب إلا إن فيه ملالـــــة وسوء مراعاة وما ذاك في الكلب

قوله و رؤية الباري لكل موجود البيت ضمير بني يعود على الخصم ولام الجر الداخلة على المقصود للتعليل ويتعلق ببني وعائد الموصول محذوف والتقدير تهدم كل ما بني عليه من أشعة ومقابلة وبنفيه و ليحصل مقصوده من منع رؤية الباري ويحتمل أن يضمن بنى معنى أسس أي يهدم ما أسسه في الرؤية من الشروط ليحصل مقصوده وهذا لأن البصر واجب له تعالى ويتعلق بكل موجود كما سيأتي ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه تعالى وكذا يستحيل إنبعاث الأشعة من ذاته العلية لأنها أجسام لا تنفصل إلا من الأجسام وكذا يستحيل أن يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه تعالى فيبطل بهذا كل ما أصلوه في الرؤية بنية الحدقة المخصوصة وإنبعاث الأشعة والمقابلة إذ الشرط العقلي لا يختلف بالشاهد والغائب قوله ورؤية الإنسان البيتين يعني أن مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الإنسان نفسه في المرآة وفي معنى المرآة الماء و محال أن يكون مقابلا لنفسه أجابوا بأنا نشترط أن يكون المرئي مقابلا في حكم المقابل قالوا لأن الشعاع لما لاقى جسما صقيلا لم يتشبث به فانعكس إلى الناظر فرأى نفسه رد عليهم بأنه يلزم على ما ذكروه أن لا يرى الماء ولا المرآة إذ قاعدة الشعاع التي صح بها إدراك المرئي لم تتحقق إذ لا تشبثت لها فيهما لعدم التطريس كما زعموه فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرآة و لا الماء وهو خلاف

الحس و أجاب الحكماء عن الإلزام وعليه اقتصر المؤلف بأن قالوا لا نسلم أن المرئي في المرآة والماء لم يقابل المرئي وتوهكم ذلك إنما جاء من اعتقادكم أن المرئي فيهما نفس الرائي ونحن نقول أن المرئي إنما هو صورة مطبعة فيهما موافقة لصورة الرائي لا نفس الرائي ولا شك حينئذ أن تلك الصورة مقابلة للرائي أجاب أهل الحق بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة جسمي المرآة والماء للزم أن لا تبعد تلك الصورة ببعد الرائي منهما و لا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المرآة والماء فوجب أن تثبت بثباتهما وهو خلاف الحس فدل ذلك على أن المرئي نفس الرائي لا شيء ينطبع في المرآة والماء وكذا يلزم أن يتحرك بحركته وهو ظاهر قوله وعندنا لإدراك مثل العلم يحتمل إشارة إلى ما استدل به بعضهم على صحة الرؤية من أن الإدراك علم مخصوص فإذا جاز تعلق العلم بالله لا في جهة ولا في مقابلة جاز تعلق الإدراك به كذلك ولا فرق بينهما إلا بأن العلم يتعلق بالموجود والمعدوم والإدراك لا يتعلق إلا بالموجود ويحتمل وهو الأولى أنه أراد مثل العلم في أن كلا منهما معنى ينكشف به المتعلق لا المماثلة في الحقيقة لأنه اختار كما سبق أن الإدراكات مغايرة للعلم في الحقيقة قال أبو العباس القلشاني واختصار تبيين ما جوزه أهل الحق من ذلك أن تعتبر بعلمنا بالله عز وجل فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيزا أو مقابلا ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود جاز أن نراه غير مقابل ولا عادي ولا مكيف ولا محدود قال الإمام أبو عبد الله النحوي مسألة العلم حلقت لحى المعتزلة انتهى.

والسمع قد دل على الوقـــــوع	فيلزم الجواز في المـــــــنوع
سؤال موسى في الجواز واضـــح	كذا الجواب هو فيه راجـــــح
قـالوا سؤاله لقومه وقـــــــع	قلنا اشتراطه في الجواب ذا منـع
وهو سكون ممكن في الجـــــبل	فتمكن الرؤية في المستقـــبـــل
فصح الاستدلال بالمنقــــــول	كما يكون فيه بالمعقـــــــــول

يدل على وقوع الرؤية في الدار الآخرة للمؤمنين قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة لأن اقتران النظر بإلى وإسناده إلى الوجود يدل على أنه الرؤية وحمل الجبائي النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل إلى إسما بمعنى مفرد الإدلاء مضافا لما بعده لا حرف جر والمعنى عنها منتظرة نعمة ربها ورد بأنه لو أريد ذلك لما خص بإسناده إلى الوجوه ولم يكن لتقييده بالظرف معنى إذ المؤمنون لم يزالوا في الدنيا منتظرين نعم الله تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار كذلك ويدل أيضا على الوقوع قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمفهومه أن المومنين غير محجوبين وجاء في تفسير قوله تعالى الذين أحسنوا الحسنى وزيادة أن الحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله العظيم وفي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته قيل رواه نيف و عشرون من الصحابة و أجمع المحدثون على صحته وتشبيه فيه للرؤية بالرؤية في الوضوح و رفع الشك لا تشبيه المرئي بالمرئي إلا تراه قال كما ترون القمر ولم يقل كالقمر والأحاديث في هذا الباب كثيرة وقد أجمع السلف قبل ظهور البدع على ابتهالهم إلى الله وطلبهم الرؤية إلى وجهه الكريم والظواهر

إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله فيلزم الجواز في الممنوع يعني إذا أثبت وقوع الرؤية دل ذلك على الجواز الذي منعته المبتدعة إذ الوقوع أدل شيء على الجواز قوله سؤال موسى في الجواز واضح يعني أن سؤال موسى عليه السلام للرؤية بقوله رب أرني انظر إليك يراد دلالة واضحة على جوازها إذ من المعلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى وإلا كان جاهلا بما أدركت استحالته حثالة المعتزلة قوله كذا الجواب هو فيه راجح في الجواز أي دليل ظاهر فيه والجواب هو قوله لن تراني وهو مما استدل به المعتزلة على نفي الوقوع ردا على أهل السنة وإلا فنفي الوقوع أعم من الاستحالة التي هي مذهبهم ولكن قصدوا مناقضة أهل السنة ووجه تمسكهم أنه نفي رؤية موسى له تعالى بأن قالوا ولن تفيد التأبيد لقوله تعالى قل إن تتبعونا والمراد هنا التأبيد والمجاز والنقل على خلاف الأصل فوجب أن يقال إن موسى لن يرى الله البتة وكل من قال أن موسى لن يرى الله البتة قال إن غيره لا يراه والجواب أن هذا يدل على أنه تعالى جائزة الرؤية كما قال المؤلف لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رؤيتي أو لم تمكن أو لا أرى أو نحو هذا ألا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال أعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح له أن هذا لا يؤكل أما إذا كان طعاما يصح أكله فحينئذ يصح هذا يوكل أما أن يقول المجيب إنك لن تأكله وهذا واضح وقولهم إن لن للتأبيد هذا ممنوع لقوله في اليهود ولن يتمنوه وهم يتمنونه في النار ثم الآية جواب لموسى عليه السلام وهو إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فالجواب يعود إلى سلب رؤيته في الدنيا إذ الأصل في الجواب المطابقة قوله قالوا سؤاله

لقومه وقع البيت يعني أن المعتزلة أجابوا عن تمسك أهل السنة بالآية بأن قالوا إن موسى إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن نومن حتى نر الله جهرة وأضاف السؤال لنفسه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بطريق الأولى ولهذا قال أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا تأويل الجاحظ وأتباعه وهو مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل أو هم لينظروا إليك فاسد أما أولا فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير البطلان ألا ترى أنهم لما قالوا اجعل لنا إله كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله إنكم قوم تجهلون وأما ثانيا فلأنه لم يبين لهم الإمتناع بل غايته الإخبار بعدم الوقوع وإنما أخذتهم الصاعقة لقصدهم إعجاز موسى عن الإتيان لما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فأنكر ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم لن نومن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمرا ممكنا في نفسه فأظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا له وردعا لهم عن تعنتهم وأجاب المؤلف تبعا لغيره بأن تعلق الرؤية على استقرار الجهل وهو ممكن يدل على بطلان ما قالوا من أن موسى كان عالما باستحالتها وإنما سألها لأجل قومه لأن المعلق على الممكن ممكن وإليه أشار بقوله قلنا اشتراط في الجواب ذا منع مع البيت الذي بعده فاشتراط مبتدا وبه يتعلق المجرور بعده وخبره جملة منع والإشارة إلى تاويلهم وتوبة موسى عليه السلام من ترك الاستيذان في مسألة الرؤية لا من مسألة الرؤية وتحتمل غير ذلك من التأويل قوله فصح الإستدلال بالمنقول أي الإستدلال على الجواز والوقوع وكل ما دل على الوقوع دل

على الجواز ولا عكس وقدم المؤلف طريق المنقول لأن طريق المنقول غير تامة كما سيأتي ولأن العقل لا يدل على الوقوع لا يقال ما ذكر المؤلف من الأدلة النقلية ونحو ذلك مما يدل ولم يذكر ظواهر والعقائد لا تثبت بالظن لأنا نقول هي وإن كان كل منها ظاهرا ليس بنص فهي أكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية إذ الظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله كما يكون فيه بالمعقول ضمير يكون عائد على الإستدلال وضمير فيه عائد على إمكان الرؤية المفهوم من قوله قبل فتمكن الرؤية في المستقبل وفي بمعنى على كقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل وأشار إلى أن المعقول إنما يستدل به على الجواز ولا دلالة له على الوقوع والمعقول المستدل به أشار إليه بعد هذا البيت.

فرؤية المختلفات قاضيـــــة فعلة تكون فيه وافيـــــة

وهي الوجود ما سواه يبـــطل فرؤية الشيء فيه تعلـــل

لما فرغ من إثبات الرؤية بدليل السمع وهو المعتمد ذكر المسلك المشهور بين الأصحاب وهو أن المصحح الرؤية الوجود وتقرير الإستدلال بالوجود على ما حرره إبن التلمساني أن يقال الباري تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري يصح أن يرى ودليل الصغرى ظاهر وأما الكبرى وهي أن كل موجود يصح أن يرى فلأن صحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لما صح تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والغرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتها إذن لا يخلوا مم أن يكون ما به الإفتراق أو ما به الإشتراك لا جائز

أن يكون ما به الإفتراق وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وأنه محال تعين أن يكون المصحح أمرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلوا إما أن يكون أمرا ثبوتيا أو عدميا لا جائز أن يكون أمرا عدميا وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود ولأن العدم لا يصلح أن يكون علة للأمر الثبوتي تعين أن يكون أمرا ثبوتيا والأمر الثبوتي لا يخلوا إما أن يقيد بالوجود أو لا فإن لم يقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود و إن تقيد بالوجود فلا يخلوا إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز أن يتقيد بأحد منها وإلا لما رئي الآخر فتعين انه إنما صح رؤيته لكونه موجودا والباري تعالى موجود فصح أن يرى.

واعترض الوجود غير الموجود	فلا يكون علة للمقصود
إن سلم التعليل في الحادث	لا في القديم الفرق عند الباحث
أجيب كونه وجوديا به	تعنفا لرؤية في مطلبه

قد أورد على المسلك العقلي الذي قدرنا الآن وجوه عديدة من الإعتراضات اقتصر المؤلف على ذكر ثلاثة منها الأول ما أشار إليه بهذه الأبيات إعترض الدليل السابق بأن قيل الوجود عين الموجود فالجملة الاسمية محكية بقول محذوف كما مررنا أو يضمن إعتراض معنى قيل فتكون معمولة وحاصل السؤال أن يقال لا يصح التعليل بالوجود لأن وجود كل شيء عينه على مذهب الأشعري وهو الصحيح بل بإيهام التناقض لازم له ولمن اتبعه في قوله وجود كل شيء عينه مع قوله مصحح الرؤية الوجود وبيان أنه لا يصح التعليل بالوجود على هذا المذهب أن

القائم بنفسه كالجوهر لا يصح أن يكون علة لرؤيته من وجهين الأول أن العلة إنما تكون معنى الثاني أن صحة رؤية الشيء حكم له والشيء لا يوجب حكما لنفسه وإما وجود العرض فيمتنع التعليل به للوجه الثاني فخرج من هذا أن وجود الشيء مطلقا لا يصح أن يكون علة لصحة رؤيته سلمنا ذلك في وجودنا لكن لا يلزم من كون وجود الحادث علة لصحة رؤيته أن يكون وجود القديم كذلك لكون وجود القديم غير وجود الحادث على قول الأشعري أن وجود كل شيء عينه قال بعضهم وجوابه على الجملة التزام أن الوجود زائد على ماهية الموجود وإن كان لا يفارقها وأنه مقول على الموجودات بالإشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركا و لا يلزم أن يكون إلا لو كان مشتركا ذاتيا وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وأجاب المؤلف بغير هذا إذ به يزول التناقض وهو أن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا حقيقة العلة حتى يمنع التعليل بالوجود على قول الأشعري بل علة الرؤية متعلقها أطلقت عليه مجازا قال السعد في شرح المقاصد بعد أن قرر الدليل السابق واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دل عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة كما فهمه الأكثرون ومثل هذا له في شرح عقيدة النسفي قال أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم والعرض لأنا أول ما نرى شخصا من بعيد إنما ندرك هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلك وبعد

رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري انتهى قلت الهوية هي الماهية باعتبار الشخص وقد يراد بها نفس الشخص وللعضد في المواقف مثل ما للسعد و حاصله أن المراد بالعلة المتعلق وأن متعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه بهذا المعنى ضروري كما تقدم والشيخ حيث قال الوجود عين الموجود أراد أن الوجود و معروضه ليس لهما هويتان متمايزتان حتى تقوم أحدهما بالأخرى كالسواد للجسم . بين كون الوجود عين الموجود بالمعنى الذي ذكرنا وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها إلا أن دلالة كلام المؤلف على هذا المعنى غير متضحة وضمير كونه يعود على المرئي وهو مبتدأ خبره به تعلق الرؤية أي قيل في الجواب كون المرئي وجوديا به تعلق الرؤية على معنى أن المراد بالعلة المتعلق وأن متعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود كما مر .

قيل وذا أعني ثبوت الحـــــال	والشيخ ينفي ذاك في المقــــال
أجيب أن نفاه باستقـــــــرار	قد قال بالوجه والاعتبـــــار
رد بأن ذا به من الخـــــــلل	كونه لا يبتني على أصل العلل
قلت وفي هذا من السمع نــــظر	بني على الوجود فيه كالبصر

تقرير هذا السؤال أن يقال سلمنا صحة توقف الرؤية على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل أصلا ورأسا فإنه عند المتكلمين مبني على إثبات الحال والواسطة كيف والشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المذهب لا يقول بالأحوال وينفي التعليل العقلي قال إبن التلمساني وهذا السؤال قوي لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بالحال كالقاضي أمكنه الإستدلال بهذه الطريقة وأجاب الشهرستاني عنه بأن الشيخ وإن لم يقل بالأحوال فإنه قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم والخصوص قال إبن التلمساني ويرد عليه وإن قال بالإعتبارات العقلية لم يقل بالتعليل انتهى قلت وما قدمنا من أن المراد بالعلة المتعلق يدفع هذا السؤال من أصله قوله رد بأن ذا به من الخلل ذا إشارة إلى ما بعده وهو قوله كونه لا يبنى على أصل العلل وضمير كونه يعود على الشيخ وهو منصوب يدل من ذا ومن الخلل خبر أن وضمير به يعود على الجواب السابق وهو متعلق بقوله من الخلل أي رد الجواب السابق بأن كون الشيخ لايبني على أصل العلل أي لا يقول بالتعليل مما يخل هذا الجواب ويبطله قوله قلت وفي هذا من السمع نظر البيت يعني والله أعلم أن ما قاله الشيخ من تعلق السمع وسائر الإدراكات بكل موجود بناء منه على أن مصحح الرؤية الوجود لا يتأتى في السمع ونحوه قلت وقد سبقه المقترح إلى هذا التنظير ونصه قال صاحب الكتاب يعني إمام الحرمين كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات ليتحقق به أنها تتعلق بكل موجود وإنما يمتنع أن يسمى الباري تعالى مشموما ملموسا مذوقا لما في هذا الإطلاق من إيهام

الاتصال المستحيل عليه وهذا فيه نظر فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود أنها لما تعلقت بالمختلفات وهي الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات وهذه المقدمات لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات وإحدى مقدمات الدليل غير ثابتة في جميعها نعم يطرد ذلك في اللمس من حيث زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض أما إدراك السمع والشم فلا يجري ذلك فيه انتهى وذا إشارة إلى الدليل العقلي السابق ومن لابتداء الغاية وهي و مجرورها نعت نكرة تقدمت عليها فانتصب على الحال وفي الدليل السابق نظر نشأ من إدراك السمع لأن الشيخ بنى على أن المصحح الوجود ولذا قال بصحة سماع الكلام القديم والدليل السابق لا يطرد فيه والنظر في الحقيقة راجع إلى قول الشيخ المصحح لتعلق بقية الإدراكات الوجود لكونه دعوى لا دليل عليها والله أعلم.

وأريد النقص بنفس الرؤية تسلسل يلزم دون مرية
ورده القاضي بأن المانع للنفس في محله يمانع

يجب أن تعلم أولا أن البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب تعدد متعلقه كما في علمنا وسائر صفاتنا المتعلقة وما لم يرى من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها بمعنى أن كل ما يجوز أن يدرك إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به لزم أن يقوم بالمحل حتى يضاد إدراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها

وهي أن القابل للشيء لا يخلوا عنه أو عن ضده وتعدد تلك الموانع بحسب تعدد الموجودات التي لم تر ولا يلزم قيام مالا يناهى عدده بالعين لأن الموجودات متناهية إذا عرفت هذا فنقول أورد على أهل السنة ففي قولهم أن الرؤية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك أن الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب أن تصح رؤيتها فإذا لم نر رؤيتنا فإنما لم نرها لمانع كما في غيرها من الموجودات ثم ننقل الكلام إلى ذلك المانع فنقول هو موجود فيحتاج إلى تقدير مانع يمنع من رؤيته ويتسلسل وأجاب القاضي عن ذلك بأن المانع الأول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية نفسه فلا يحتاج إلى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بأن المانع إذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون إمتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة إلى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود فأجاب القاضي بأن المانع من صفة نفسه أن يمنع من قام به رؤيته لا غير من قام به فيجوز أن يراه غير من قام به إذ الحكم لا يثبت في المعنى إلا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا لرؤية كل موجود قوله ورده القاضي البيت أي رد لزوم التسلسل في الموانع ويمانع بمعنى يمنع وللنفس و في محله أي محل المانع يتعلقان به قدما عليه للحصر أي رد القاضي لزوم التسلسل في الموانع بأن المانع إنما يمنع من رؤية الرؤية ومن رؤيته هو لنفسه وذاته لا لمانع آخر حتى يتسلسل وإنما يمنع أيضا في محله وهو من قام به ذلك المانع فمن صفة نفس ذلك المانع أن يكون من قام به ممنوعا من رؤية الرؤية ومن رؤية نفسه ولا يوجب

حكما لمن لم يقم به بل من لم يقم به يجوز أن يراه وحيث لا يراه فالمانع وفي هذا التقرير انقطاع التسلسل وجواز رؤية المانع في الجملة فليتأمل قلت ويرد على المؤلف أن القاضي إنما أجاب عن ورود التسلسل وجواز رؤية المانع بما سبق وهذا الذي ذكره المؤلف عنه إنما أجاب عما ورد على جوابه السابق وقد يجاب بأن جواب القاضي الأول بما توقفت صحته على جوابه الثاني صار الثاني من تمام الأول أو بأن كلام المؤلف متضمن للجوابين وتقريره أن يقال لا يلزم التسلسل بتقديره صحة رؤية الإدراك فالإدراك يجوز أن يرى وحيث لم تره فالمانع منع من قام به من رؤية الإدراك ومن رؤية نفسه فأشار إلى الجواب الأول بقوله للنفس وإلى الثاني بقوله وفي محله والله تعالى أعلم.

فالله موجود وما فيه أمتـــرا   وكل موجود يصح أن يـــــرى

إشتمل هذا البيت على مقدمتي الحجة السابقة والنتيجة الله يصح أن يرى والصغرى واضحة وأما الكبرى فإلى تصحيحها انصب كلامه من قوله فرؤية المختلفات قاضية إلى هذا البيت ولهذا أدخل الفاء في أول البيت إشعارا بنتيجة هاتين المقدمتين عما تقدم.

وقوعها بالاي والأخبـــــار   تكون بعد البحث للأبـــــرار

قد تقدم بيان هذا البيت ومقصوده هنا أن العقل إنما يتوصل به إلى الجواز أما الوقوع فإنما يعلم من النقل ويحتمل أن يكون مقصوده التوطئة لما بعده ومراده بالأبرار جميع المومنين لأن البر المطيع وقد أطاعوا الله

فيما أمرهم به من الإيمان وهذا كما يطلق المتقون في القرآن ويراد به كثيرا مطلق المومنين لكونهم إتقوا الشرك.

والخلف في الدنيا جرى للقــوم كما تقرر لهم في النــــــوم
واللامــدي جوزهـا طريقـــه ولم تكن برؤية حقيقــــــة

اختلف هل تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا في اليقظة وفي النوم فقيل نعم وقيل لا أما الجواز في اليقظة فلأن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث قال رب أرني أنظر إليك وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى والمنع لأن قومه طلبوها فعوقبوا قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض هذا بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لا لإمتناعها وقد مر قال جلال الدين المحلي والمجيز قال لا إستحالة لذلك في المنام وسكت المؤلف عن الوقوع ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الأبصار وقوله لموسى عليه السلام لن تراني وقوله ﷺ لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الرجال نعم اختلف الصحابة في وقوعها له ﷺ ليلة المعراج قيل والصحيح أنه رآه وإليه استند القائل بالوقوع في الحجة قال عياض في الإكمال وأكثر المانعين إنما ذهبوا إلى أن علة ذلك ضعف قواهم فيها عن احتمالها كما لم يحتملها موسى عليه السلام في الدنيا قوله والأمدي جوزها طريقة ضمير جوزها يعود على رؤية المنام يعني أن الأمدي حكى اتفاق أهل السنة على جواز الرؤية في المنام وهو معنى قوله طريقة إذ الطرق عبارة عن اختلاف العلماء في

النقل ففي رؤية الله تعالى في المنام طريقان تحكي الخلاف في الجواز وهي طريقة الصابوني من الحنفية والقاضي أبي يعلا من الحنابلة وتاج الدين السبكي من الشافعية وغيرهم والثانية للآمدي حكى اتفاق أهل السنة على الجواز على ظاهر كلام المؤلف وهي طريقة القاضي أبي الفضل عياض ولم أرى هذا في كلام الآمدي أعني حكاية الاتفاق على الجواز بل حكى في الأبكار الخلاف وقد ذكرت نصه في الشرح قال في الإكمال ولم يختلف العلماء في جواز رؤية الله تعالى في المنام وإن رئي على صفة لا تليق بجلاله من صفات الأجسام للتحقيق إن ذلك المرئي غير ذات الله إذ لا يجوز عليه التجسيم ولا اختلاف الحالات بخلاف رؤية النبي ﷺ في النوم فكانت رؤيته تعالى في النوم كسائر أنواع الرؤيا من التمثيل والتخيل قال القاضي أبو بكر رؤية الله تعالى في النوم أوهام وخواطر في القلب بأمثال لا تليق به بالحقيقة ويتعالى سبحانه عنها وهي دلالات للرائي على أمور مما كان ويكون كسائر المرئيات قال غيره من أهل هذا الشأن وإذا قام للعابر في رؤية الباري أنه هو المرئي لا تاويل له غيره كانت صدقا لا كذب فيها لا في قول ولا في فعل انتهى قال أبو عبد الله الأبي فالحاصل أنه يجوز أن يرى سبحانه على ما يستحيل في حقه كرؤيته في صفة رجل كما ذكروا وعلى ما يليق برؤيته سبحانه على ما يجب له من نعوت الجلال والسلامة من صفات الحدوث وأن هذا الثاني يجوز أن يكون في الدنيا كما يقع للمومنين في الأخرة ويكون حقا صدقا لا كذب فيه كما ذكر إنتهى قوله ولم تكن برؤية حقيقية يعني إذا رآه على ما يليق به جل وعز فهي رؤية حقيقة ويمكن أن يبقى على إطلاقه ويكون

إشارة إلى الكلام السابق للقاضي أبي بكر وليس هذا الشطر داخلا فيما حكاه عن الآمدي بل هو منفصل عما قبله.

ومذهب الأستاذ في الرؤيا ثبت	إدراكها حقيقة قد أجيبت
قام بجزء القلب دون ريب	ليس بنائم يرى في الغيب
خالفه الإمام في ذا القدر	فردها بحالها للفكر
والحق أنها على أقسام	رؤيا النبي الوحي في المنام
وصالح يرى بتمثيل الملك	على صفا نفيه فيما قد سلك
وقد تكون بحديث النفس لا	من جنس ما تخيلت في الحس
وقد يرى النائم بالتمثيل	من الشياطين مع التخييل

قصد بهذه الأبيات الكلام على حقيقة الرؤيا ونظم كلام إبن التلمساني قال رحمه الله اختلفوا في الرؤيا والأحلام فالمعتزلة تزعم أن ذلك يرجع إلى الظنون والخيال وقال الأستاذ أبوا إسحاق إذا رأى النائم شيئا فالرؤية لذلك على الحقيقة ويقوم ذلك الإدراك بجزء من القلب ولا يقوم النوم بذلك الجزء قال ولو أنكرنا الرؤية لجرنا ذلك إلى السفسطة في اليقظة لأن النائم يرى الشيء في منامه حسبما يراه اليقظان فالشك في ذلك يوجب الشك في الرؤية حال اليقظة والسفسطة كلمة يونانية معناها المغالطة والتمويه قال الإمام وهذا بعيد فإن النائم قد يرى في منامه كأن أقدامه معلقة في الهواء وكأنه يطير في جو السماء ولا يمكن أن يكون إدراكا على الحقيقة قال فالمرضي أن الرؤيا فكر تقوم بجزء من القلب لا يقوم به نوم وقد يغلب الفكر والخيال على مشغول عن

درك المحسوسات فيتمثل ما فيه الفكر مثالا مرئيا بين يده ومراده أن قوة الخيال قد تغلب على النفس عند ركود الحواس والحق أن الرؤيا قد تكون من حيث النفس والتخيلات وقد تكون تمثيلا من الشيطان وقد تكون تمثيلا من الملك ومنه قوله عليه السلام من رآني فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي أي التمثيل حق من الله عز وجل وسلب أنه من الشيطان على أن من الرؤيا ما يكون من الشيطان ومن الرؤيا بالحق وحي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في المنام كقول الخليل عليه السلام يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك وكان رسول الله ﷺ يوحى إليه في نبوته في المنام ستة أشهر وحمل قوله عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء من أربعة وأربعين جزءا من النبوة على ذلك لأن مدة نبوته عليه السلام كانت إثنين وعشرين سنة فنسبة الستة الأشهر نسبة جزء من أربعة وأربعين جزءا من النبوة وكما أن النبي ﷺ يكون مدركا ذلك بجزء من قلبه يكون مدركا في منامه أن ذلك وحي من الله عز وجل قال عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي ومثل هذه الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل ولا تفسير ومن رؤيا الأنبياء عليهم السلام ما يحتاج إلى تفسير كرؤيته عليهم السلام البير واستقاء أبي بكر وعمر عدد الدلاء المعبر عنها عن سني خلافتهما على ما كان كذلك ورؤية شدة استقاء عمر المعبر عنه عن قوته في خلافته وغير ذلك قال عليه السلام نعم الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح يراها المؤمن أو ترى له إنتهى كلام إبن التلمساني وهو بين قوله حقيقة قد أوجبت الظاهر رفع حقيقة على الخبرية والمعنى أن إدراك الرؤية حقيقة لا تخييل وأن تلك الحقيقة قد أوجبت لمحلها

كونه مدركا مبصرا فالنائم مدرك لا متخيل كما زعمت المعتزلة وقوله قام بجزء القلب خبر آخر أو مستأنف أي قام ذلك الإدراك بجزء من القلب لم يقم بذلك الجزء نوم للتضاد بينهما يرى ذلك الجزء ويبصر في الغيب الذي هو النوم لأنه غيب عن اليقظة أو يرى ما هو غيب عنه ليس بحاضر عنده كما يرى الحاضر بخلاف اليقظة فتقديره يرى الشيء في حال غيبة الشيء عنه أو يرى في حال غيبته عن الشيء ويحتمل أن يكون حقيقة منصوب وحذف الخبر أي إدراك الرؤية حقيقة لا مجازا عن العلم ولا تخييلا عن هذا التقدير لا ينافي الرفع أيضا.

وجودهم والخبر مقطوع بـــه	فمن نفى كفر ذا بربـــــه
لأنه مكذب القران به وخبــر	الرسول بالأعــــــلامه
كالحكم في ملائك الرحمـــان	وجودهم من جملة الإيمـــان
كل له من ربه مقــــــام	فمنهم السفرة الكـــــرام
ومنهم حفظة العبـــــاد	وكاتبوا الغي مع الرشــــاد

ضمير وجودهم يعود على الشياطين يعني أن وجود الجن والشياطين مقطوع به وكلام المؤلف يقتضي أن الجن والشياطين متغايران وقد اختلف في ذلك فقد قال بعض العلماء الجن منهم أخيار وأشرار والشياطين إسم لأشرارهم فيكون الجن أعم والحجة على أتباعهم قوله تعالى وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن وقوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون والأيات في هذا كثيرة وفي الموطأ عن خالد بن الوليد أنه قال يا رسول الله

إني أروع في منامي فقال رسول الله ﷺ قل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عذابه ومن همزات الشياطين أن يحضرون ويدل أيضا على ذلك حديث أن عفريتا من الجن تفلت علي البارحة ليقطع علي صلاتي فأمكنني الله منه إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تنحصر قال في الإرشاد وقد أنكرهم معظم المعتزلة ودل إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم فليس في إثباتهم مستحيل عقلي وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم وحق اللبيب المعتصم بحبل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته ولا تبقى لمن ينكر إبليس وجنوده والشياطين المسخرين في زمان سليمان عليه السلام كما أنبأ آي من كتاب الله عز وجل لا نحصيها مسكة في الدين وعلقة يتشبث بها إنتهى قال أبو إسحاق بن دهاق وكذلك أنكروا وجود الملائكة وصيروا ذلك إلى خواطر حسنة تخطر للإنسان وإنكارهم كفر وتكذيب للكتاب العزيز والحديث الصحيح ولا تبقى مسكة في الدين لمن أنكر ملائكة الله المبلغين عن الله تعالى والحفظة الكرام البررة وقد توعد الله تعالى بأن يجعل عداوته لمن عادى ملائكته فقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين وكيف نسب العداوة للخواطر وهي صفات لا تتصف بالعقول ولا بصفات إذ قيام الصفة بالصفة مما يؤدي إلى التسلسل قوله بالإعلان يحتمل أن يرجع لمكذب بمعنى أنه أعلن بتكذيبه القرآن والسنة لكون دلالتهما على وجود الملائكة والشياطين دلالة قطعية واضحة فوجودهم إذن مما علم من الدين بالضرورة فوجب تكفير المنكر ويحتمل أن يرجع لخبر

الرسول وهو في معنى الأول قوله من جملة الإيمان أي وجودهم من جملة متعلق الإيمان فحذف المضاف للمبالغة وهذا لقوله ﷺ في تفسير الإيمان أن تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخر وبالقدر خيره وشره حلوه ومره قوله كل له من ربه مقام إشارة إلى قوله تعالى حكاية عن ملائكته وما منا إلا له مقام معلوم قوله فمنهم السفرة الكرام إلى آخره هو تفصيل لما قبله وبيان لبعض أقسام الملائكة عليهم السلام ولا يعلم عدد أقسامهم ومراتبهم إلا الله سبحانه وما يعلم جنود ربك إلا هو قال الله تعالى فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة السفر جمع سافر وهم الملائكة الذين يسعون بين الله ورسله بالوحي وقيل غير ذلك وقال تعالى إن كل نفس لما عليها حافظ وقال سبحانه وتعالى إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد وقال عز وجل وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون.

فصل وأعمال العباد واقعـــة	بقدرة الإله مانعـــــــــة
من إثر لغيرها في الفعـــــل	أو حال أو وجه يحق الأصـــل
قد رد ما نسب للإمـــــام	والقاضي والأستاذ باهتمـــام
لأن كل ممكن مقـــــدور	لله ما لغيره تأثيـــــــر
وقد تبين شمول قدرتــــه	بما يكون فهو من مشيئتـــه
كطاعة تقع أو عصيـــــان	أو وصف إيمان أو الكفـــران

قال المقترح رحمه الله افترق الناس أولا فرقتين فرقة أثبتت القدرة للعبد وفرقة نفتها وهم الجبرية والمثبتون افترقوا فرقتين فرقة زعمت أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها وفرقة نفت ذلك كالأشعري ومن نصر مذهبه والذين زعموا التأثير افترقوا فرقتين فرقة أثبتته في الوجود وفرقة نفته وافترق النافون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الحال كالقاضي ومن نصر مذهبه وفرقة قالت تؤثر في وجه واعتبار كالأستاذ ومن نصر مذهبه وافترق المثبتون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الوجود على أقدار قدرها الباري تعالى وأرادها فلم يكن لعبد مستقلا بفعله كإمام الحرمين في آخر عمره وفرقة قالت تؤثر في الوجود على خلاف إرادة الباري وهؤلاء محضوا العبد للإستقبال بالفعل وهم المعتزلة إنتهى قال الشريف في شرح الأسرار العقلية ما ينسب للقاضي والأستاذ إنما صدر ذلك منهما على وجه المناظرة للخصوم وإلا فحاش للقاضي والأستاذ أن يعتقد أثر الغير للقدرة القديمة وقد نقل الإجماع في بعض من كتبه على تكفير من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى إنتهى قال الإمام السنوسي وإنما أعجب في القول الذي نقل عن الإمام كيف يصح أن يقوله مع ما أكثر في الإرشاد وغيره من الأدلة لتصحيح مذهب الحق وهو مذهب الأشعري ومبالغته بالنكير والتضليل لمن يعتقد أن للقدرة الحادثة أثرا ما وكذا ما نقل عن القاضي والأستاذ مع ما لهما في توالفهما مما يضاده وبالجملة فالذي أقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم وانظر تمام كلامه رحمه الله ونظم الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله ثم يلزم أن يكون

مخلوقا لله سبحانه بيان الصغرى أنه لو لم يكن ممكنا لكان واجبا أو مستحيلا والقدرة لا تتعلق بواحد منهما فتعين أنه ممكن وبيان الكبرى أنه لو لم يكن كل ممكن مقدورا لله لزم أن تكون قدرته متعلقة ببعض الممكنات ويلزم من ذلك قصر قدرته وتناهي مقدوراته وقد قام البرهان على فساده قوله وهي مانعة من أثر لغيرها في الفعل البيت هذا بيان لقولنا وإذا كان الفعل مقدورا فهو مخلوق له وإشارة إلى دليل التمانع أي تعلقها بالفعل وكونه مقدورا لها يمنع من أن يكون للقدرة الحادثة أثر في وجود الفعل كما تقول القدرية وكما نسب لإمام أو في أخص وصف الفعل من كونه صلاة وغضبا أو نحو ذلك بحيث يكون وجود الصلاة وكونها عرضا وحركات وسكنات ونحو ذلك من أحوالها العامة مخلوقات لله والوصف الأخص الذي به كان الفعل طاعة أو معصية ككونها صلاة مخلوقا للعبد كما نسب للقاضي والأستاذ إلا أن الأخص عند القاضي حال ثابتة في الخارج وعند الأستاذ وجه واعتبار في الذهن لا ثبوت له في الخارج وبالجملة فما تتماثل به الأشياء وتختلف وتجتمع فيه وتفترق من الأوصاف العامة والخاصة هي أحوال ثابتة في الخارج عند القاضي وإمام الحرمين وسائر مثبتي الحال والأستاذ ممن ينفي الحال والواسطة ويرد العموم والخصوص إلى الإعتبارات الذهنية وكانت القدرة القديمة مانعة من تأثير القدرة الحادثة في الفعل لدليل التمانع السابق ووجهه أن اللازم فيه في تعدد الألهة ثبوت العجز للإله عند عدم نفوذ إرادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية فإنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل مانعة من قدرة الله تعالى وإرادته من ذلك الفعل مع أنه من جملة الممكنات

فصار إذن هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وإرادته وقدرة مولانا عز وجل وإرادته ثم زعمت القدرية أن الذي نفذ وأثر في الفعل والحالة هذا إنما هو أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين وهل هذا الشنيع إلا قول بإثبات الشريك له تعالى ورسم له بنقيصة العجز وغلبة الغير له قوله بحق الأصل هو متعلق بقوله واقعة والأصل الدليل أي بثابت الدليل كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون خالق كل شيء ومما يذكره بعد من الأدلة العقلية قوله قد رد ما نسب للإمام البيت الإمام هو إمام الحرمين والإهتمام الإعتناء وهو متعلق برد وقد مر أن المنسوب إليه كون قدرة العبد تؤثر في وجود الفعل لكن لا على أقدار قدرها الله بمعنى أن العبد يخترع الفعل على وفق مشيئة الله فيكون إيجاد الفعل بقدرة العبد وتخصيصه بالزمان والمحل وغيرهما بإرادة الله وهذا قول باطل لما تقدم ولأن إيجاد غير المخصص لا يعقل إذ تخصيص الشيء عبارة عن إيجاده في وقت مخصوص على شكل مخصوص وقدر مخصوص وغير ذلك من أوجه التخصيص فكان هذا القول أنفذ في العقل مما ذهب إليه القدرية والظاهر نزاهة الإمام عنه ويبطل أيضا ما نسب للقاضي والأستاذ لما تقدم وذلك أن هذا الوجه المضاف للعبد إما أن يكون ممكنا أو لا فإن كان ممكنا وجب إضافته إلى قدرة الله تعالى وإن لم يكن ممكنا امتنع نسبته إلى قدرة ما وما فروا عنه من الجبر لازم لأن تلك الحال لا يتصور القصد إلى إيجادها على حيالها فلا يتأتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله له تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازم لهم وهذا على الأستاذ أشد إلزاما فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف

يصح توجه القصد إلى فعل ما ليس له ثبوت في الخارج قوله لأن كل ممكن مقدور هذه المقدمة هي كبرى الدليل السابق وحذف صغراه ونظمه كما سبق فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله قوله ما لغيره تأثير أي فإذا كان فعل العبد مقدور والله لازم ألا يكون لغيره فيه تأثير وهذا دليل التمانع السابق فهو لازم النتيجة واستغنى به عنها لأنه المقصود قوله وقد تبين شمول قدرته هذا بيان الكبرى الدليل قوله فما يكون فهو من مشيئة إلخ يعني إذا ثبت أن كل ما يقع في الوجود فباختراع الله تعالى وخلقه طاعة كان أو معصية أو غيرها لزم أن يكون ذلك كله مراد الله إذ الخالق لا بد أن يكون مريدا لما هو خالق له وتعلق القدرة مشروط بتعلق الإرادة وإيجاد الشيء بدون القصد إليه وتخصيصه محال وهذا مذهب أهل السنة أعني مجموع تعلق الإرادة وأن كل ما يحدث من الممكنات فبإرادة الله وأن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم فما علم الله وقوعه من خير وشر وطاعة ومعصية أو غير ما أراد وقوعه وما علم عدم وقوعه من ذلك أراد عدم وقوعه وخالف القدرية وجعلوا تعلقها تابعا لتعلق الأمر وأنه إنما يريد ما أمر به من الخير والطاعة وقع ذلك أم لا فعندنا إيمان أبي جهل مع الأمر به غير مراد وكفره مع النهي عنه مراد وعندهم الأمر بالعكس وقد ذكرنا في الشرح ما يتضح به بطلان قولهم عقلا ونقلا.

مشيئة الإله مع إرادتـــــــــــه	غيرهما رضاه مع محبتـــــــــه
هذا اختياري تابعا من قال بــه	نقيضه للأكثرين فانتبـــــــه

ذهب بعضهم إلى أن الرضى والمحبة غير المشيئة والإرادة بدليل أنه لا يرضى لعباده الكفر كما نص عليه في التنزيل ومثله قوله والله لا يحب الفساد مع أنه يشاؤه ويريده لقوله شاء ربك ما فعلوه ومن يرد أن يضله وذهب الجمهور كما حكى الأمدي إلى أن الكل بمعنى واحد والتقدير لا يرضى الكفر دينا أو المراد عباد مخصوصون واختار المؤلف الأول لأن الأصل عدم التقدير والتخصيص وعليه فقيل الرضى والمحبة إرادة خاصة وهي إرادة الإنعام فهما من صفات الذات وقيل لهما نفس الأنعام فهما من صفة الفعل.

فكل كائن مراد تابـــــــــع للعلم لا للأمر هذا الواقـــــع

يعني أن الإرادة تتعلق بجميع الكائنات وأنها تابعة في التعلق للعلم لا للأمر وقد مر التنبيه على هذا وقد اختلف المتكلمون في تعلق الإرادة بالعدم والصحيح التعلق ويحتمل أن يريد المؤلف بالكائن الممكن القابل للكون لا خصوص الواقع بالفعل فالمعلوم الوجود مراد وجوده والمعلوم العدم مراد عدمه.

في اللوح قد تحملت أشيـــــاء بقلم وذلك القضـــــــــاء

وقوع ما وقع في الأعيـــــان من ذا هو القدر بالبيـــــان

اختلف العبارات في تفسير القضاء والقدر فقال الأصبهاني في شرح الطوالع وعليه درج المؤلف القضاء عبارة من وجود المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع

والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان وبعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد إنتهى وعلى هذا فالقضاء والقدر جاد حادثان والقضاء سابق على القدر وهو من قدرت الشيء بتخفيف الدال ويقال بالتشديد أيضا والإيمان بالقدر خيره وشره حلوه ومره واجب والكتاب والسنة طافحان بالدلالة على ذلك.

والمحو والإثبات في الأمـــور يوقف ما ثبت في المسطـــور
أم الكتاب أصل ما قد كتبــا علم بلا تبدل قد غيبــا

لما قرر أن الكائنات جارية على وقف ما سبق من إرادة الله وعلمه لا يقع فيها تبدل ولا تغير نبه الآن على أن ما وقع في التنزيل من المحو والإثبات للأمور هو على حسب علمه وإرادته لا أنه يمحو ما سبق في علمه ثبوته أو يثبت ما سبق في علمه محوه وإلا لانقلب العلم جهلا ويتعالى الله عنه بل الذي يتأتى فيه المحو والإثبات اللوح المحفوظ وما عند الملائكة أما العلم القديم وهو أم الكتاب وأم كل شيء أصله وهو الذي كنى عنه المؤلف بالمسطور على سبيل مجاز التشبيه فلا يقبل التغيير والمحو وكون أم الكتاب هو العلم هو ما حكاه القاضي إبن عطية عن كعب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب قال القاضي وأصوب ما يفسر به أم الكتاب أنه كتاب الأمور المخزونة التي قد سبق القضاء فيها بما هو كائن وسبق ألا تبدل ويبقى المحو والتثبيت في الأمور التي سبق في القضاء أن تبدل وتمحا وتثب قال نحوه قتادة وقالت فرقة أم الكتاب الحلال والحرام وهذا قول الحسن ابن أبي الحسن

انتهى والظاهر أن ما اختاره في معنى أم الكتاب من أنه كتاب الأمور المخزونة إلى آخره هو كتاب على ظاهر مغاير للعلم قوله بوقف ما ثبت في المسطور الباء للتعليل أي يمحو ما يشاء ليوافق ما ثبت في علمه من ذلك ويحتمل أن تكون بمعنى على أي المحو والإثبات على وقف العلم أي صار على ذلك قوله أم الكتاب أصل ما قد كتبنا البيت أم الكتاب مبتدأ وأصل ما قد كتب بيان له أو بدل منه وأشار به إلى معنى الأم في اللغة وخبره علم وغيب نعت لعلم.

صدور الأعمال من العباد	من جملة المقدور والمراد
ولو يكون العبد خالقا علم	تفصيل علمه بقصد قد لزم
لو كان فيه نافذ الإرادة	لصار قادرا على الإعادة
والتال في الشرطيتين باطل	كذا المقدم اللزوم حاصل

هذا منه رجوع إلى الفصل وذلك لأن الدليل الأول على خلق الأفعال استطرد منه إلى الكلام على الإعادة وما يتبعها في قوله وقد تبين شمول قدرته فما يكون فهو من مشيئته ثم رجع إلى ذكر دليل أخر على خلق الأفعال وما يتبع ذلك من الكسب ونحوه والبيت الأول توطئة وتذكرة لأصل المسألة لما بعدت ومعنى البيت الثاني أن يقال لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل علمه لكنه غير عالم فلا يصح أن يكون خالقا وتقرير المقدمة الأولى أن الفاعل لا بد أن يخصص فعله بقدره وصفته وهيئته وكل وصف جائز أن يكون بخلافه ولا يصح اختيار إيقاعه على وجه من وجوه الجواز إلا أن يكون عالما به فيجب أن يكون عالما ولأن

وجود الفعل المحكم يدل على العلم فلا يوجد الفعل من الخالق إلا ويدل على علمه وإلا لزم منه وجود الدليل العقلي غير دال على مدلوله وذلك يبطل كونه دليلا وبالجملة كل ما يستدلون به على كون الباري عالما يوجد في فعل العبد على تقدير أن يكون خالقا وهذا الذي أرشد إليه الكتاب العزيز ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير إشارة إلى أنه لا تخفى عليه خافية ونفي تقرير التالي أن العبد ليس بعالم من حيث أنه يقع الفعل الذي ينسب إليه وهو غافل ذا هلل وإن لم يكن غافلا فلا يعلم بتفاصيل فعله فتتحرك يده حركات عديدة وهو لا يعلم كم قطع من حيز ويسير من موضع إلى موضع وقد يشتمل مشيه على مكنات متحللة وعلى حركات بعضها أسرع من بعض وبعضها أبطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما إذا تأملنا في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو هذا مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب فالأمر أظهر قوله لو كان فيه نافذ الإرادة البيت لو صحت القدرة الحادثة للإيجاد لصلحت للإعادة وهذا ليس ببرهان كالأولين وإنما التزام للمعتزلة وذلك أنهم قالوا القدرة الحادثة لا يأتي بها إعادة ما اختار بها أولا ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى ولذلك استدللنا على اقتدار الرب تعالى على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة وقد نطق بذلك نص الكتاب واحتج تعالى على منكري الإعادة بالنشأة الأولى فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق وإيجاده بعد العدم .

فالعلم مع إرادة الإلـــــــه		يصير مجبورا بخيـــــر الله
في قالب المختار ذا المجبـــــور		للفخر في اللوامع المذكـــــور

يعني أن العبد مجبور في نفس الأمر من حيث أن أفعاله جارية على ما أراد الله سبحانه وسبق به علمه فإن تعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدم فيمنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع لكنه في الظاهر في صورة المختار المتمكن من الفعل والترك لإجراء الله عادته بإمداد العبد بالإرادات والقدر والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس أنه أكره على الفعل ومهما صمم عزمه على فعل أمده الله سبحانه بخلقة وخلق القدرة عليه طاعة كان ذلك الفعل أو معصية فصار العبد في الظاهر كأنه موجد لفعله قوله ذا المجبور للفخر في اللوامع المذكور ذا مبتدا والمجبور عطف بيان أو نعت أو بدل والمذكور نعت أيضا و خبر المبتدأ للفخر أو في اللوامع ومعناه أن هذه العبارة وهي قولنا العبد مجبور في قالب مختار وبيان ما ذكره الفخر في كتاب اللوامع وما ذكره الفخر هو الجاري على مذهب أهل السنة وينافي مذهب الجبرية ومذهب من قال الأمر أنف.

للعبد قدرة بها التعلـــــــق		من غير تأثير هذا المحقـــق
من أجمل ذلك والاقتـــــران		سمي ذا بالكسب خذ بيـــــان
صح به بالتكليف لا محالـــــه		بجملة الأفعال والمقالـــــة

يعني أن للعبد قدرة تتعلق بفعله من غير تأثير وأن تعلقها بالمقدور من غير تأثير فيه هو المسمى بالكسب وهذا أصح ما قيل في معنى الكسب قال السعد ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل الكسب لا يصح انفراد القادرية والخلق يصح إنتهى والدليل على ثبوت قدرة العبد ما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار وحركة الإختيار وتقريره أنا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز إلا أحدهما ضرورية والأخر مكتسبة فلا شك أنا نجد تفرقة ضرورة بين هاتين الحالتين ويبطل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين لتماثلهما وإلى ذات المتحرك لأن معقولها في الحالين واحد فتعين أن ترجع التفرق إلى صفة زائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها إلى الحال لأن الحال لا نظرا لمجردها على الجوهر لأن الحال لا يصح أن تفعل على حيالها وإلا لزم أن تتميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل ويبطل رجوعها إلى صحة البنية لأنها غير مفقودة في حال حركة الإضرار وهو حال كون غيره يحرك يده مع وجدان التفرقة فتعين أن تلك الصفة عرض ثم لا يخلوا إما أن يكون مما يشترط في ثبوته الحياة أولا والثاني باطل لأنه لا تعلق له بالحركة كالألوان والطعوم والروائح ولأنه مشترك بين الحركتين والمشترك بين الشيئين لا يفرق به بينهما فتعين الأول لم يبطل كونه علما أو حياة أو كلاما لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيها ويبطل كونه إرادة لوجود التفرقة بين الحالتين حال الذهول فتعين أن يكون عرضا له نسبة وتعلق ما بالحركة وهذا الذي سميناه قدرة وإن اختلفنا نحن والمعتزلة في أنها من

الصفات أم لا مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة فبطل إذن مذهب الجبرية وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة و إبطال محل التكليف وإمارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة لا من جهة إنكار الضرورة وإذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل قوله من أجل ذلك والإقتراني سمي ذا بالكسب ظاهر اللفظ مشكل إذ مقتضاه أن تعلق القدرة الحادثة من غير تأثير سمي كسبا من أجل نفسه مع الإقتران وهذا لا معنى له وقد يتعلق من أجل بقوله فذا المحقق و يكون إشارة إلى ما ذكر من الأدلة على خلق الأفعال أي فنفي التأثير هو المحقق لما سبق من الأدلة والإقتران على هذا معطوف على غير مراعة للمعنى إذ المعنى مع نفي التأثير ومع الإقتران وقد يكون معطوفا على التعلق ويقرأ بالرفع ويكون البيت مشتملا على سناد الإقواء أو يخفض بالمجاورة وذا إشارة إلى التعلق من غير تأثير وإلى ما ذكر من التعلق والإقتران هذا ما ظهر لي في إعراب هذا البيت وإن كان المعني به واضحا ثم ما ذكر من مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها وأنها إنما تخلق مع الفعل هو الذي عليه الأشعري وإمام الحرمين ونص عليه كثير من أئمة أهل السنة وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث أنها عرض ومن أحكام العرض إنعدامه عقيب زمان وجوده واستحالة بقائه زمانين كما سبق وإذا ثبت إستحالة بقائها لزم من ذلك إستحالة تقدمها إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال وتقدير ذلك أنه إذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه

مقدورا معجوزا عنه وذلك محال وللمقترح في هذا بحث قوي ذكرناه في الشرح قوله صح به التكليف لا محالة البيت صح التكليف بسبب الكسب ولا يعني المؤلف أنه لولا الكسب لما صح التكليف وإنما يعني أنه على تقدير تسليم أصل التحسين والتقبيح فالفعل وإن كان مخلوقا لله تعالى يصح التكليف به يحسن لكونه كسبا للعبد وبهذا يجاب عن قولهم كيف يثيبه أو يعاقبه على غير فعله ونحو هذا من شبهاتهم المبنية على أصل التحسين والتقبيح لأنه المعتقد وإلا فالصحيح أن التكليف بالمحال جائز كما ذكر المؤلف ويتكلم عليه بالقرب إن شاء الله وقد أغفل المؤلف مسألة مهمة وهي عدم تعلق القدرة الحادثة بما خرج عن محلها وإبطال القول بالتوليد وقد أوضحنا ذلك في الشرح.

من غير إيجاب لرعي مصلحة	لا شيء من قضية مستقبحة
في الحكم للتكليف بالمحال	جوازه بالعقل و الأنقال
لو وجبت رعاية المصالح	ما كان مقر كافر براجح
فالله لا يسأل عما يفعل	بعبده والعبد عنه يسأل
وهو محال الفعل بالتوفيق	وضده الخذلان بالتحقيق

يعني أنه يصح أن يكلف الله العبد من غير أن يجب عليه مراعات صلاح ولا أصلح فيما يرجع إلى التكليف أو إلى غيره هذا مذهب أهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعات الأصلح للعباد وأوجبوا اللطف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعات من غير أن تنتهي إلى حد الإلجاء وأوجبوا إكمال عقل من أراد تكليفه و أقدار و

إزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى أنه لو أخل بذلك لكانت لهم خصومة ومطالبة بما هو حق عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم وصحة ما يقوله أهل الحق المعقول والمنقول أما المعقول فلأنه سبحانه فاعل بالاختيار فلو وجب عليه فعل لما كان مختارا فيه إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ولأن الموجب في حقه إن كان قديما لزم قدم الفعل وإن كان حادثا لزم اتصافه تعالى بالحوادث وكلاهما باطل لما مر وأيضا لو وجب عليه صلاح العبد لما خلق الكافر الفقير لأن الأصلح له أن لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدنيا وفي الأخرة وهذا معنى قول المؤلف لو وجبت رعاية المصالح ما كان فقر كافر براجح أي راجح الوقوع على مقابله وهو الغنى أو الكفاية وأما المنقول فقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقوله ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ونحو ذلك مما هو كثير قال السعد وغاية متشبتهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما هو حق المانع وقد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة قوله لا شيء من قضية مستقبحة في الحكم يأتي الكلام عليه عند قوله لا حكم بالتحسين والتقبيح البيتين وذكره المؤلف هنا لتنبيه عما قبله على معنى أن الأفعال إذا كانت بخلق الله واختراعه لا تأثير للعبد في شيء منها لزم أن الأفعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن وبعضها بالقبح لاقتضائها ترجيح الفعل أو الترك أو ذكره توطئة لقوله للتكليف بالمحال إذ هو متعلق بمعنى للنفي أي انتفى القبح في الأحكام بجواز التكليف بالمحال فلو جرت أحكام

الله على مقتضى الحسن والقبح لما جاز التكليف بالمحال لقبحه عادة لكنه جائز لأن العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لأن الله تعالى قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال وإلا لزم الاتصاف بالجهل وكذا من علم موته قبل تمكنه من الفعل المأمور فإنه يمتنع منه الفعل امتثالا ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل كما ثبت من ذهب الأشعري وهو حينئذ بالسياق غير مكلف فإن التكلف قبل العلم لأن إستدعاء الفعل مقدم عليه قال إبن التلمساني واعلم بأن قواعد المعتزلة تأبى التكلف بالمحال لأن عندهم أن كل ما أمر الله تعالى به فهو مراد الفعل وكل ما نهي عنه فهو كاره له ولا تتعلق الإرادة والكراهة إلا بالممكن وقواعد الأشعرية لا تتم إلا بالتزامه فإن قدرة العبد تقارر المقدور وما علم الله تعالى أن العبد لا يفعله فلا يخلق له قدرة عليه والتكليف بذلك واقع بالإجماع ومن حكمة التكليف عند الأشعرية الإبتلاء والإمتحان وجعل الامتثال علما للسعادة وانتفاءه علما للشقاوة كما ورد أن المصورين يوم القيامة يومرون بنفخ الروح فيما خلقوا وما هم بنافخين قوله جوازه بالعقل و الأنقال تقدم بيان الدليل العقلي وأشار بالنقل إلى نحو قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد استدلوا بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق لأنه لو لم يكن جائزا لما سألوا أن لا يقع بهم قوله وهو محل العقل البيت الضمير يعود على العبد أي العبد محل الفعل وظرفه لا موجده ومخترعه وهذا البيت متصل المعنى بقوله فالله لا يسأل عما يفعل بعبده أي فلا يجب عليه رعاية صلاح ولا أصلح ولا ثواب ولا عقاب بل له أن يعاقب المطيع إذ الخالق للطاعات وغيرها هو الله سبحانه وتعالى والعبد إنما هو ظرف ومحل للفعل لا مخترع فإذن لا فرق بين مطيع ولا عاص والله تعالى أعلم.

وخلق قدرة على الطاعـــــات　　أو نفيها التوفيق بالإثبـــات

للأكثرين ذاك هذا للإمـــــام　　كذاك خذلان المعاصي في المرام

التوفيق في اللغة تهيئة العبد للموفاق واختلف أئمتنا في معناه شرعا فقال الأشعري والأكثرون هو خلق قدرة الطاعة وقال إمام الحرمين على ما نقل عنه غير واحد وهو خلق الطاعة نفسها قال اللآمدي والأول أوفق للوضع اللغوي إذ الموافقة إنما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وإن لم تكن القدرة مؤثرة في الإيجاد و إنما خالف الإمام لعدم تأثير القدرة الحادثة في الإيجاد أبعد عن الوضع اللغوي من حيث أن الطاعة المراد بها الموافقة لا التهيؤ للموافقة والبحث لفظي والخذلان ضد التوفيق فيعود فيه الخلاف في أنه خلق قدرة المعصية أو خلق المعصية انتهى قلت والذي للإمام في الإرشاد القول الأول الذي عليه الجمهور ولم يذكر القول الثاني وذكره المقترح ولم يسم قائله وقد ذكرنا في الشرح ما للمعتزلة من الهذيان في معنى التوفيق والخذلان يعني أن الختم في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم والطبع في قوله وطبع في قلوبهم والاكنة في قوله وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه هي خلق الله الضلالة في القلب هذا قول أهل الحق وقد اضطربت أقوال المعتزلة في تفسير هذه الألفاظ فذهب بعضهم إلى أنها مفسرة بالتسمية بالضلال و الفتن بالكفر كما قالوه في الإضلال و الهداية و ذهب الجبائي و ابنه إلى أن الختم و الطبع سمة على القلوب يعلم الله بها الملائكة حال العبد فيعلمون من كفر به و جحده و قال الكعبي معناها قطع اللطف عن الكفار لما علمه الله من عدم إيمانهم

و ذهب عبد الواحد و ابن المعتمر على أن الطبع معنى يخلق في القلب يضاد الهداية و هو عندهما غير الجهل فإن الجهل عندهم قبيح لا يصح من الحكيم فعله و قد أوضحنا بطلان أقوالهم في الشرح و كلها مبنية أن الكفر قبيح لا يصح من الحكيم فعله و أن العبد هو الخالق لفعله.

و اللطف خلق ما به النعيـــــم للعبد بعد الموت و التعظيـــــم

هذا كقول تاج الدين السبكي و اللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة قال ولي الدين العراقي اللطف عند المتكلمين ما يقع عنده فلاح العبد في آخرته بالطاعة و الإيمان دون فساده بالكفر و العصيان ثم قال الأشعري و أكثر أيمتنا مخصوص بشيء و هو خلق القدرة على فعل الصلاح و الإيمان و الطاعة و قال المعتزلة لا يختص بشيء دون شيء بل كل ما علم الله أن صلاح العبد فيه فهو لطف قال الأمدي و البحث لفظي انتهى و قال المقترح اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله أن العبد يومن عنده و يطيع ربه لا وجه الإلجاء فإن ذلك ينافي التكليف عندهم و إنما يراد بذلك أن أنواع الرفق بالعبد في مجرى العادة رغبة و تحرك دواعيه و تحبب إليه الطاعة قوله و التعظيم معطوف على النعيم و يعني التعظيم النبوي و الأخروي و لاشك أن الإيمان و الطاعة توجبهما معا.

و العدل وضع الشيء في محلـــه من فاعل يكون ذا من فعلـــه
و الجور ميل الشيء عما يجسب فيـــه على فاعلـــه فيطلب
و ذا على الإله مستحيـــــل للعـــــدل و الموجب يستحيل

قال المقترح و اتفق أهل الملل على وجوب العدل لله و استحالة الجور عليه و إنما الكلام فيما يسمى عدلا و جورا و المعتزلة بنوا كلامهم في ذلك على أصل التحسين و التقبيح و لما بنينا على إبطاله في العقل يرد ما ذكروه و لأن العقل يقتضي أن ما يشيرون إليه هو العدل بل العدل عندنا وضع الشيء في محله و من فعل ما له أن يفعله فليس بجائر و حق الجائر أن يميل عن الحق اللازم له و إذا لم يلزم الباري شيء لم يلزم فيما عد في حقنا جورا أن يكون في حقه تعالى جورا إنتهى و على هذا فالعدل من صفات الفعل و هو معنى قول المؤلف يكون ذا من فعله فاسمه تعالى العدل معناه الذي يفعل ما له فعله و يضع كل شيء في محله و قيل العدل الذي لا يقبح منه ما يفعل فهو على هذا سلب و العدل في الأصل مصدر و التسمية بالمصدر دلالة على المبالغة فإنه يقال رجل عدل إذا جعل نفس العدل فيشعر بلزومه و وجوبه إذ لا تصح مفارقة الشيء نفسه قوله و الجور في البيتين الجور في اللغة العدول عن الفعل الواجب إلى غيره جار فلان على فلان إذا عدل به عن الطريق الواجب فيه و من لازم الجائر على هذا أن يكون مطلوبا بالغيرة مأمورا له و يتعالى الله عن أن يكون مأمورا و إلى هذا أشار بقوله فيطلب و بقوله بعد و الموجب يستحيل و قد تقدم نفي الوجوب على الله تعالى و صورة تركيب الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال الباري ليس بمطلوب أو ليس له موجب و كل جائر مطلوب أوله موجب ينتج الباري ليس بجائر و الله تعالى أعلم:

لا حكم بالتحسين و التقبيــــح من جهة العقل على الصحيــــح
إذ يقبح الفعل من المخلـــــوق لا يقبح من خـــــــالقه مفصلا

الحسن و القبح بمعنى ملاءمة الطبع و منافرته كحسن الخلق و قبح المرا و صفة الكمال و النقص كحسن العلم و قبح الجهل عقليان أي يدركان بالعقل و قد يراد بالحسن كون الفعل موجبا للمدح في العاجل و الثواب في الأجل و بالقبح كونه موجبا للذم في العاجل و العقاب في الأجل فهما بهذا المعنى شرعيان أي ليس كونهما كذلك لأجل صفة عائدة إلى الأفعال بل هو محض حكم الشرع و قالت المعتزلة الأفعال الاختيارية حسنة و قبيحة من جهة العقل لا من جهة الشرع فزعموا أن منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع و الإيمان و قبح الكذب الضــــار و الكفران و منها ما يدركه بالنظر كحسن الصدق الضار و قبح الكذب النافع و تارة يقف عن إدراكه إلا بأنباء الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان و قبح صوم أول يوم من شوال و قضوا بأن الشرع في هذا المعنى مخبر عن هذا المحل لا أنه مثبت فيه حكما قالوا كالحكيم الذي يخبر بأن هذا العقار حار أو بارد ثم اختلفوا هل الأفعال حسنة و قبيحة لذاتها أو لصفة أو الحسن حسن لذاته و القبح قبيح لصفة تقتضيه أو هي حسنة و قبيحة بوجه و اعتبار و قد أطال أهل السنة الكلام معهم في هذا الأصل و اعتنوا ببيان إبطاله لما أنه أصل أكثر ضلالهم و معتمدهم فيه على العادة و نظم الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال لو ثبت الحسن و القبح بالنسبة إلى الله لكان كل ما يقبح من العباد بمجرى العادة يقبح من الله لكن التالي باطل و الملازمة ظاهرة و أما نفي التالي فلأن الله تعالى

قد يضطر عبده و يفقره و يعريه و يتركه كلحم على وضم و السوءة منه بادية و لو عري واحد منا عبده مع تمكنه من ستره و موارات سوءته لكان ملوما و الرب يفعل من ذلك ما يشاء لا يسأل عما يفعل و هم يسألون و من الذي يسلب العقول و يضطر المجانين إلى ما يتقي مضرته مع القدرة على أن يكمل عقولهم و كما يقبح الفعل من الخلق و لا يقبح من الله كذلك يقبح الحكم من الخلق و لا يقبح من الله كالتكليف بالمحال فإنه قبيح عند القائلين بالتحسين و التقبيح و قد كلف الله الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن.

و لا يكون الفعل علة لمـــــــا	ينال من نفع و ضر فاعلمــــــا
إذ مقتضى البرهان في حكم الأزل	المنع من إسناده إلى العلـــــــل
ذاك علاقة على من فضـــــله	كل ميسر لما خـــــلق لـــــــه

يعني بالفعل ما يفعله المكلف من طاعة أو معصية و يعنى بالنفع الثواب و بالضد العقاب و معنى أن الأفعال التكليفية ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب العالمين و تعظيمهم على معنى أنه يجب الثواب و التعظيم عند وجوبها و يستحيل عند عدمها كما في العلل العقلية و كذا الأفعال التي رتب الشارع عليها فليست جارية مجرى العلل العقلية حتى يجب العقاب عند وجوبها و لا يجوز العفو بل مذهب أهل الحق أنه لا يجب على الله تعالى شيء و أنه إن انعم فبفضله و إن انتقم فبعدله و قال أهل الباطل بوجوب ثواب المطيع على طاعته إذا لم يقارنها محبط وبوجوب عقاب العاصي على معصية من غير توبة و يدل على صحة ما

قلنا وجوه منها أنه لو وجب الثواب على الله تعالى لما وجد عنه محيدا و ذلك يوجب كونه مضطرا في فعله غير مختار و قد بان بطلانه و وجب كونه تعالى فاعلا بالإختيار يحكم ما يشاء و يفعل ما يريد لا يسأل عما يفعل و هم يسألون قوله إذ مقتضى البرهان البيت أي مقتضى البرهان أن القديم لا يستند في أفعاله إلى علة و هذا إشارة إلى الوجه المذكور أنفا و بيانه أنه كان لفعله تعالى علة لأوجبته عليه إذ ذاك مقتضى العلة العقلية لكن التالي باطل و بيانه أن الإيجاب يؤدي إلى قهره و عدم اختياره إذ المختار هو الذي يتأتى معها تركه و لو كان مقهورا لكان جائزا فينتفي قدمه و هذا برهان على نفي التعليل في سائر أفعاله تعالى الثواب و العقاب و غيرهما و قد تقدم ذلك في الكلام على نفي الغرض و يحتمل أن يحمل كلام المؤلف على نفي تعليل الحكم الأزلي و يكون المعنى أن الحكم الأزلي لا يستند إلى علة و باعث يحمل عليه و إلا كان مسبوقا بالباعث فيكون حادثا و هذا بين من لفظه إلا أن السياق لا يساعده و على الحمل الأول فضمير إسناده يعود على الفعل لا على حكم أي حكم ذي الأزل و هو القديم أي لا يستند فعله إلى العلل قوله ذاك علاقة البيتين توكيد لما قدم أن الأفعال ليست علة الثواب و العقاب و إنما الثواب منه تعالى فضل و العقاب عدل و الأفعال إمارات على ما أراد بالعبد من ذلك و قد قال صلى لله عليه و سلم ما منكم من أحد ما من نفس منفوسة إلا و قد كتب الله مكانها من الجنة و النار و إلا قد كتبت شقية أو سعيدة قال فقال يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا و ندع العمل فقال من كان من أهل السعادة فيصير إلى عمل أهل السعاة و من كان من أهل الشقاوة فيصير

إلى عمل أهل الشقاوة فقال إعملوا فكل ميسر إما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة و أما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة ثم قرأ فأما من أعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و أما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى.

قد جوز القاضي ورود الأمـــر	من غير وعد و وعيـــد الوزر
و خالف الإمام و الغزالـــي	و الأول الصواب في المقـــال
فإنه الجاري على الأصـــول	في مذهب السنية المقبـــول
إذ الثواب عندهم من فضلـــه	عقاب من عاقبــــه بعدله
و عكس ذا يجوز لولا السمـــع	قضـــى بذلك لعادانا النفع

أصل هذا الكلام لأبن التلمساني رحمه الله و ذلك أن الفخر رد الأمر و النهي إلى الإخبار بحلول العقاب و قد سبق التنبيه عليه قال في المعالم و اعلم أن الأمر عندنا عبارة عن الإعلام بحلول العقاب و كذلك النهي قال ابن التلمساني قوله إن الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب لا يصح فإن العفو من الله تعالى مؤمل في حق غير الكافر مع تحقق الأمر و قد أبطل على المعتزلة حد الواجب بذلك القاضي يقول لو رد الأمر الجازم بدون الوعد و الوعيد لتحقق الأمر و خالف الإمام و الغزالي و ما صار إليه القاضي هو الجاري على قواعد الأشعرية فإن الثواب من الله تعالى فضل و العقاب منه عدل و تعلقهما بالأمر و النهي إخبار الله تعالى في الواقع لا أنهما لازمان له عقلا إنتهى قلت و إنما كان كلام الإمام و الغزالي ينحوا إلى علية الأعمال و إن كانا لم يقصداه من

حيث أن وعد الله و وعيده خبره و خبره لا يجوز فيه خلف فإذا إستلزم الأمر ذلك عقلا فقد استلزمت الأعمال الثواب أو العقاب عقلا و هذا عين مذهب المعتزلة.

سعد من قد حسنت خاتمته شقي من قد قبحت عاقبته
و لا تبدل سعادة السعيد و لا شقاوة الشقي في السديد

يعني أن المعتبر في الوصف بالسعادة و الشقاوة إنما هو الخاتمة فمن ختم له بالإيمان هو السعيد و إن كان طول عمره على الكفر و الشقي من مات على الكفر و إن كان طول عمره على التصديق و هذا لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه و الشقي من شقي في بطن أمه قوله و لا تبدل سعادة السعيد البيت يحتمل أن يريد لا تبدل في علم الله و قضائه و يحتمل أن يعني بالتبدل المحو من اللوح المحفوظ أو غيره من صحف الملائكة بناء على ما روى عن إبن عمر عن النبي صلى الله و سلم قال يمحو الله ما يشاء و يثبت إلا السعادة و الشقاوة و يؤيد أن الأول مراد المؤلف قوله بعد كالرزق و الأجل.

كالرزق و الأجل وهو واحد ولو يقتل ما لذاك زائد
والرزق ما به انتفاع الخلق ولو جرى ما في المقال الحق
وخلق رغبة بها التسعير بالرخص و الغلا جرى التقدير

يعني أن الرزق و الأجل لا يتبدلان في علم الله و قضائه كالسعادة و الشقاوة فما قدر للعبد من رزق أو أجل أو غيرهما أدركه لا محالة و خص الأربعة بالذكر لحديث فرغ ربك من أربع قوله و هو واحد البيت الأجل عرفا هو منتهى زمان الحياة و من قتل فأجله وقت قتله لا غير و هو ما علم الله موته فيه قال تعالى لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم و نقل عن الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت و أنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت قال إبن التلمساني و زعمت المعتزلة أن من قتل مظلوما لم يمت بأجله لأن الله تعالى نهى عن قتله فهو لا يكون مريده و هذا أصل قد أبطلناه و قد حققنا أن الله تعالى مريد لكل ممكن قوله و الرزق ما به إنتفاع الخلق البيت مذهب الأشاعرة أن الرزق هو ما ينتفع به سواء كان حلالا أو حراما و قالت المعتزلة لا يكون الرزق إلا حلالا و قالوا إن الحرام ليس من رزق الله للعبد و هو مبني على أصلهم الفاسد في التقبيح العقلي و يلزمهم أن من لم يأكل في عمره إلا الحرام لم يرزقه الله شيئا و يرده قوله تعالى و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها قوله و خلق رغبة البيت قال الشيخ ابن عرفة السعر حال عوض متمول بأمر في قتله و كثرته و في كونه مجرد خلق الله الرغبة في الشيء و عنه أو بفعل العبد نقل في الإرشاد عن أهل السنة و المعتزلة قائلا في خلق الأعمال إبطاله إنتهى و نص الإرشاد السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود و الرخاء و صرف الهمم و الدواعي و تكثير الرغبات و تقليلها و ما يتعلق منها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله تعالى إذ لا مخترع سواه و أطلق المعتزلة القول

بأن التسعير من أفعال العباد صح منه و المتعلق باختيار العبد كإضافة السبل و منع التبايع و إدخار الأجناس و المواضعة على تقدير الأثمان و تقدير كلام المؤلف و خلق الله رغبة بها التسعير و هذا لما سبق أن الخلق و الإختراع مختص بالله عز و جل فلزم أن يكون المسعر هو الله و الرغبة شاملة للرغبة في الأغراض و بها الرخص و الرغبة في المعوضات و بها الغلاء و يحتمل أن يكون المراد الرغبة في المعوضات و يكون حذف المعطوف أي و خلق رغبة و زهد أو بالرخص يتعلق بالتسعير و يحتمل أن يتعلق بالتقدير أي جرى القدر و سبق العلم بالرخص و الغلاء الذي هو السعر أو جرى بين الناس تقدير الأعواض بالقلة و الكثرة بسبب الرخص و الغلاء و هذا أنسب لأن الكلام في فاعل السعر لا في جريان القدرية و الله تعالى أعلم.

فصل من الجائز بعث الرسل	بخلق معجز لهم له مثل
منها انشقاق القمر الذي وقع	و الماء من بين الأصابع نبع
للمصطفى محمد خير الورى	عيسى و مع موسى بنشر ما ترى
مثل الذي ثبت من إحياء	مع برء الأمراض بلا دواء
و مثل إخراج اليد البيضاء	و فلق الحجر بلا امتراء
اختلفت لمقتضى للحاله	و اتفقت في واضح للدلاله

الرسالة اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه مع الأمر بالتبليغ و الرسول إنسان أوحي إليه و أمر بالتبليغ بخلاف النبوءة و النبي فهما ما تقدم بحذف القيد الأخير فهما أعم هذا هو

التحقيق و قيل غير ذلك و ذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة تفضل الله تعالى بها و أوجبتها المعتزلة عقلا على أصلهم في جوب مراعات الصلاح و الأصلح و منعها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد المدعيين أن حقق ما تقدم من إبطال أهل التحسين و التقبيح و مراعات الصلاح و الأصلح قوله بخلق معجز لهم الباء تحتمل المصاحبة و الألة مجازا أو المعجز من أعجز فقال بالتوكيد صفة للفعل أو الأمر أو التأنيث و هو الكثير الأية الدالة على صدق النبي أسند الإعجاز إليها مجازا لوقوعه عندها قوله اختلفت البيت يعني أن تنوع المعجزة كالقرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم وقلب العصى ثعبانا لموسى وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى عليهما الصلاة والسلام لحكمة إقتضت ذلك وهي المبالغة في الإعجاز وإزالة النقص عنهم عليهم السلام وذلك أن الغالب في زمن موسى عليه السلام السحر والغالب في زمان عيسى عليه السلام الطب والغالب في زمن محمد صلى الله عليه وسلم البلاغة فكانت معجزة كل واحد قريبة في الظاهر من النوع الغالب على أهل زمانه أعني الذين نشأ فيهم ذلك النبي حتى لو أتى بما هو بعيد من النوع الغالب على أهل زمانه لادعوا ذلك مما يتوصل إليه بالتعليم لو إعتني به بخلاف النوع الغالب فإنه أبلغ في الإعجاز و أقرب للتسليم و أقطع للعذر فقوله لمقتض للحالة أي لأمر إقتضى حالة اختلافها وذلك الأمر كونها أبلغ في العجز و أقطع للعذر كما قدمنا و مثل جمع مثال بالألف والنشر الإظهار وخص الإنشقاق بوصف الوقوع لثبوته بالقرآن.

وذاك أمر خارق للعـــــــادة	وإن لمنع حالــة معتــــــادة
ما هو للرسول بالمقــــــــدور	ذا القول قد وصف بالمشهـــور
عليه قبل لقدر الرســـــــول	و له وجه ما بــه أقـــــــول
بل هو فعل الله غير مكتســـب	له شروط باعتبارها استتـــب
وهي اقتران بالتحدي سلـــــم	من المعارض و وقف فلـــــزم
فيعلم الخلق بذي الدلالـــــه	صدق الذي قد ادعى الرسالـة

يعني أن المعجزة أمر خارق للعادة غير مكتسب مشروط باقتران التحدي و عدم المعارضة و موافقته لدعوى المتحدي فقوله أمر يعم الوجود و العدم فإن المعجزة كما تكون فعلا تكون عدم فعل كالتحدي بالعصمة من إداية الخلق كما قال عليه السلام قد عصمني ربي و كما قال نوح عليه السلام ثم اقضوا إلي ولا تنظرون و مثله إذا قال المتحدي المدعي للنبوءة و أياتي أن لا يقوم أحد في هذا الإقليم مدة ضربها و لهذا الشيخ أبو الحسين المعجزة فعل أو ما يقوم مقام الفعل و زعم إمام الحرمين أن المعجزة لا تكون إلا فعلا و أجاب على الأمثلة السابقة بأن القعود المستمر على خلاف العادة في مثل أياتي لا يقوم أحد هو المعجز و كذا يقول أن الترك على خلاف المعتاد في المثالين الأخرين هو فعل و هو معجز ورده الإمام السنوسي بأن التحدي لم يقع ما ذكر و إنما وقع على الغرض بعدم الفعل و أيضا لو تحدى بني بأن يعدم الله تعالى هذا الجبل العظيم لكان المتحدى به ها هنا عدمـــا و العدم الإضافي عند الإمام ليس بفعل تؤثر فيه القدرة فلا يمكنه الجواب بذلك و احترز بقوله خارق من

المعتاد فإنه يستوي فيه الصادق و الكاذب ثم ذكر قولين في إشتراط أن لا تكون المعجزة مكتسبة و أن المشهور الأول و قد ذكرهما ابن دهاق في شرح الإرشاد و مثله بتلاوة النبي صلى الله عليه و سلم و نظير ذلك أيضا المشي على الماء و التحلق في جو السماء إذا وقع التحدي بهما فإن تلك الحركات هي فعل الله تعالى و هي أيضا مقدورة للعباد بمعنى أن القدرة الحادثة تتعلق بها بلا تأثير و على الأول تكون معجزة للقرآن في نظمه المخصوص و اطلاع النبي صلى الله عليه و سلم على ذلك دون سائر الناس و كلا الأمر مبين ليس من فعله و لا كسبه و في تشهير المؤلف للقول الأول نظر فإن الذي يظهر من كلام غير واحد العكس و قد يجاب بأن المؤلف لم يجزم بتشهيره و إنما حكى أنه وصف بالمشهور و لعل مراده أن بعض الناس بشهره و إن كان جلهم على خلافه قوله و له وجه هو بحذف الصلة إذ ينكسر الوزن بإثباتها يعني القول بأنه يصح بأن يكون العجز مقدورا وجه و وجهه كونه خارقا على وفق الدعوى فلا يقدح في دلالة كونه مقدورا لاسيما على ما نقول معشر أهل السنة من أن العبد لا يؤثر و أن فعله مخلوق لله تعالى و أن العبد في الحقيقة مجبور قوله ما به أقول أي ما أقول بهذا القول و هو أن المقدور يكون معجزة و إن كان له وجه قال السيد في شرح المواقف و شرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدورا للنبي إذ لو كان مقدورا كصعوده إلى الهواء و مشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى و ليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غير معجز قوله شروط إلى أخره ذكر للمعجزة أربعة شروط و بعضهم جعلها أركانا و الأمر في هذا قريب الأول أن

يكون مقارنا لدعوى الرسالة إحترازا مما وقع بدون دعوى أو بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية و بهذا القيد تتميز المعجزة عن الكرامة و لا يخرج ما وقع غير مقارن بأن تقدم أو تأخر الثاني أن يكون متحدى به قبل وقوعه بأن يقول أية صدقي كذا احترازا مما وقع بدون تحديــه كالإرهاص و نحوه أو لا تحدى به لكن بعد وجوده و التحدي طلب المعارضة و أصله في الحداء أن يتبارى فيه الحاديان و نقول تحديت فلانا إذا واريته و نازعته الغلبة و هو عبارة عن قول النبي أية صدقي كذا و ليس من شرط التحدي أن يقول لا يأتي احد بمثلها بل يكفي أن يقول أياتي أن يفعل الله كذا فيفعله له في إجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر صدورها من مثله إذا كان يبغي معارضته لا بد له لأجل التحدي بل لأجل ثبوت الإختصاص فإن المعجزة لابد أن تكون مختصة بالنبي الثالث السلامة من المعارضة احترازا عن السحر و الطلسمات و الخواص و العزائم و نحو ذلك لأنها تمكن فيها المعارضة و هذا على أن السحر و ما بعده خارق و سيأتي الكلام عليه ثم المعجزة إن ادعيت معينة فشرط المعارض مماثلة لها و إن كانت غير معينة فقال سيف الدين الآمدي أكثر أصحابنا إشتراط المماثلة و الذي إختاره القاضي أن المماثلة غير مشروطة و هو الحق الرابع أن تكون موافقة لدعواه غير مكذبة فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب مثلا فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل يعلم به كذبه نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه و خر من حينه ميتا فنقل عن القاضي أنها ليست معجزة و الحق أنها

معجزة لأن المعجزة إحياء و قد حصل و هو بعد ذلك مختار في التصديق و التكذيب بخلاف الضب و اليد و نحوهما قوله استتب يقال استتب الأمر إذا تهيأ و تيسر و الباء في بالتحدي للمصاحبة و حذف متعلق الإقتران لدلالة السياق أي اقتران بدعوى الرسالة.

فالأكثرون أنها عاديـــــة و قيل فيها أنها عقليـــــة
وثالث الأقوال في المواضعـــة للشيخ و القاضي بلا منازعـــه

إعلم أن المعجزة لا تكون من جملة الأدلة السمعية إذ يستحيل أن تثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم إختلف الأئمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة أقوال الأول أن دلالتها عقلية و إليه قال الأستاذ قال لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه أو تحديه مع العجز عن معارضته و تخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين على إرادته تعالى لذلك بالضرورة فقد جعلوا للتصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز أن يعرى الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الأفعال الحادثة و قد علمت أن إتصاف الحادثة بصفة بدلا عن نقيضها الجائز يدل عقلا على إرادة الفاعل و هو الباري تعالى لذلك الثاني أن دلالتها وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها قال إلا أن المواضعة تعرف بصحيح يدل على التواضع كما لو قال الشخص إن فعلت كذا فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل

ما وضعه عليه فإن من وقعت معه المواضعة بفهم طلبه على حسب ما واضعه عليه و قد تعرف المواضعة بصريح من أحد المتواضعين و فعل من الثاني من غير أن يسمع كلامه فإذا قال شخص في محفل فجلس الملك و قد تأزر مجلسه بجمع أنا رسول الملك إليكم و آيتي أنه يخرق عادته و هو بمرأى من الملك و مسمع ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا فاخرق عادتك و قم و اقعد فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله و هذا أن الرأيان راجعان إلى قول واحد و هو أن الدلالة عقلية و إنما اختلف في تقدير ذلك الثالث أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحول على خجل الخجل و وجل الوجل و خوف الخائف قالوا فإن خلق الله تعالى للخارق على الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الأولين يستحيل عقلا صدور المعجزة على يد الكاذب لما يلزم على الأول من نقض الدليل العقلي و على الثاني من الخلق في خبره تعالى لأن حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام الصريح و يجوز على الثالث ظهور المعجزة على يد الكاذب و لا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوءته و إلا انقلب العلم جهلا إلا أنه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الأمر فلم يظهر المعجزة قط على يد كاذب بل عادته سبحانه أن يفضحه.

لا فرق بين غائب و من حضـر	إذا تواترت لديـــــه بالخبـر
و يحصـل العلم بمعنـــــوي	كمثل ما يحصل من لفظــــي
قد علمت بدين معجـــــزات	جاءت عن النبي و الآيــــات

يعني أن المعجزة يحصل بها تصديق من ظهرت على يده لمن حاضر الخـــارق و شاهده و لمن غاب عنه إذا تواتر عنده ذلك ثم التواتر لفظي و هو أن يتفق الناقلون في اللفظـــي و المعنوي كالقرآن و معنوي و هو أن يختلف الناقلون مع بلوغهم مبلغ التواتر في الجزئيات المخبر بها و تشترك تلك الأخبار مع كثرتها في معنى أجل أو لازم كشجاعة علي و سخاوة حاتم إنه يحصل العلم بالمشترك لأن راوي الخبر بالمطابقة راوي الكل بالتضمن أو الالتزام فإذا حكى شخص أن حاتما أعطى فرسا و حكى آخر أنه أعطى جملا و حكى آخر أنه أعطى ثوبا و آخر دينارا فإنا و إن لم نعلم شيئا من تلك القضايا بعينه فهم لم يختلفوا فيما تضمنته تلك القضايا من وجود حاتم و كذا نقول في شجاعة علي و كذا معجزة النبي صلى الله عليه و سلم سوى سور القرآن المرضي عند المحققين أنها أو أكثرها بلغت آحادا لكن مجموع ما بلغ منها بالآحاد يفيد العلم قطعا لاتحادها في معنى الإنخراق و أما انشقاق القمر فقد جاءت به الأيات من الكتاب العزيز بظاهر لا يحتاج فيه إلى تأويل فصح تواترا و الفرق بين المعجزة و الأية أن الأية تدل على صحة ما جاء به و إن لم يتحد بها و المعجزة مشروطة مع التحدي.

نبينا أعلامـــــــه كثيـــرة	لم تحص من كثرتها خطيـــرة
أعظم ما جاء به القـــــرآن	عجـــز الخلائق له برهـــان
قد احتوى عـــن فنون العلم	و الغيب و الأنبا بديع النظـم
في الظرف الا غي من البلاغـة	لم يستمع خلق له مصاغـــه
قد أعجزت بلاغة القـــرآن	مصـــاقع البديع و البيـــان
و أخوص شقاسق الفصـــاحة	مما لهم نظم بذي الملاحـــة

لنبينا ﷺ معجزات كثيرة أنهاها بعضهم إلى ألف و منهم من بلغها إلى ثلاثة آلاف و نيف و عجز عن إحصائها لما رآها تزيد على ذلك و قال الإمام أبو عبد الله السنوسي تزيد على ألف بل على عشرة آلاف بما لا يعلم علمه إلا الله تعالى و أعظم معجزاته ﷺ و أفضلها القرآن العظيم و مزيته على سائر المعجزات من وجوه عديدة منها أنه عليه السلام تلفظ به مكتسبا فكان له بكل حرف عشر حسنات إلى ما شاء الله من التضعيف كما جاء في الخبر و كذلك لأمته إذا تلفظوا به بخلاف سائر المعجزات كقلب العصا و إحياء الموتى فإنها لا تدخل تحت كسب و منها أنه تحدى به جميع العقلاء من أهل الأرض و السماء فدليله قوله و ادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين و منها أنه تحدى به مع طول الأيام إلى القيامة إذ لم يعين به وقتا عن وقت كما يعين به جيلا عن جيل و ليس سائر المعجزات كذلك بل أعربت عن صدق صاحبها ثم انصرفت في زمانها و منها أنه عين المعجزة عين الحكم عين الحكمة فأعرب عن صدق صاحبها و بقيت ثمرته تجنبها إلى الأبد و منها حفظه من التبديل و التغيير الذي وقع في سائر الكتب فلو بدل أو غير لبطل العلم و الحكم كما بطلا في غيره من الكتب قال تعالى و اتل ما أوحي إليك من ربك لا مبدل لكلماته و منها انه أثبت سائر معجزات الأنبياء على القطع لكونه لم يدخله الريب و التبديل فكأنك ترى عيسى يبرئ الأكمه و الأبرص و يحيي الموتى و كأنك ترى موسى يفلق البحر و يخرج يده بيضاء و يقلب الخشبة حية تسعى و كذلك صالح في خروج الناقة من الصخرة و إبراهيم و ناره الجحيم و نوح و ريحه العقيم إلى

غير ذلك قوله عجز الخلائق له برهان ضمير له يعود على النبي ﷺ وهذا إشارة إلى نظم الدليل على نبوته و هو أن يقال محمد ﷺ ادعى الرسالة و ظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته و كل من كان كذلك فهو رسول لله ينتج محمد رسول الله ﷺ أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق و المخالف و التواتر يفيد العلم ضرورة على الصحيح حسبما تقرر في أصول الفقه و أما دليل الكبرى فقد تقدم وجه دلالة المعجزة قال الإمام أبو حامد في كتاب الإقتصاد و في إثبات نبوة محمد ﷺ فالمعجزة طريقان الأولى التمسك بالقرآن فإنا نقول لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحد النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته و تحديه على الكذب مع شغفهم في الفصاحة و إغراقهم فيها متواتر و عدم المعارضة معلوم إذ لو كان لظهر فإن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم و عورضوا أظهرت المعارضة و المناقضات الجارية بينهم فإذن لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن و لا يمكن إنكار إقتدار العرب على طرق الفصاحة و لا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم و دمهم و مالهم و تخلصا من سطوة المسلمين و قهرهم و لا يمكن إنكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعلوا فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه و لو فعلوا لظهر ذلك و نقل فهذه مقدمات علم بعضها بالتواتر و بعضها بمجرى العادة فلا حاجة إلى التطويل صح من الإقتصاد و أعلم أن من المنكرين لنبوة محمد ﷺ اليهود و قد استقصينا الرد عليهم في الشرح قوله قد احتوى البيت قال في بغية الطالب و اعلم أن من تأمل

القرآن و جده مشتملا على العلوم المهمات في الدين المفتقر إليها في صلاح السيرة و السريرة و المباحث و علم الأخـــلاق و شرح ما يحتاج إليه من الأحكام في النظام كالزواجر المفضية إلى حفظ الإيمان و الأبدان و العقول و الأنساب و الأموال و ما يحصل الغرض على أقرب حال كشرع البياعات و الإجازات و النكاحات و تفاصيل أحكامها و شرح أنواع العبادات الموصلة إلى محبة المعبود كما قال ﷺ لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه الحديث و على تصفية الباطن كالتطهير من الكبر و العجب و الحسد و الرياء و تحقيق اليقين و الإخلاص و التخلي عن الأخلاق الذميمة و التحلي بالأخلاق الكريمة و علم أحوال القرون الماضية من قصص الأنبياء لحصول الإعتبار و الإتعاظ و الوقوف على آيات الله فيمكن أن يكون إعجازه من هذا الوجه مع أسلوبه و نظمه و الله أعلم قوله في الطرف الأعلى من البلاغة إلخ الفصاحة يوصف بها الكلمة و الكلام و المتكلم فمعناها في الكلمة خلوصهما من تنافر الحروف و الغروب و مخالفة القياس اللغوي و في الكلام خلوصه من تنافر الكلمات و ضعف التأليف و التعقيد مع فصاحتها و في المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير بالفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام و البلاغة يوصف بها الأخيران فقط فالبلاغة مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته و في المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ و نظم القرآن عبارة عن تأليف كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالة على حسب ما يقضيه العقل لا تواليها في النطق و ضم بعضها إلى بعض كيف اتفق و يطلق أيضا نظم القرآن على أسلوبه و نوعه و منهاجه الخارج

عن كلام العرب في خطبهم و أشعارهم و سائر صنوف كلامهم و للبلاغة طرفان أعلى و هو ما يقرب منه كلاهما حد الإعجاز أما الأول فهو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق اليسر و يعجزهم عن معارضته و أما الثاني فيشارك الأول في الإعجاز و عدم المعارضة قال السعد و لا يخفى أن بعض الأيات أعلا طبقة من البعض و إن كان الجميع مشترك في امتناع معارضته و أما الطرف الأسفل من البلاغة فهو ما إذا غير الكلام عنه إلى مرتبة هي أدنى منه التحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق من غير إعتبار اللطائف و الخواص الزائدة على أصل المراد و بين الطرفين مراتب كثيرة بعضها أعلى من بعض و قد أجمع المسلمون على أن القرآن معجزو هو معجزة النبي ﷺ العظمى التي تحدى بها على الكافة و اختلفوا في تعيين الوجه المعجز الذي تحدى به منه و إن اشتمل على وجوه من الإعجاز على أقوال أحسنها ما اختاره القاضي و إمام الحرمين أن ذلك الوجه هو مجموع البلاغة و الأسلوب الخاص و انظر باقي الأقوال في الشرح قوله لم يستطع خلق له مصاغه ضمير له عائد على الله و ضمير مصاغة يحتمل عوده على الطرف الأعلى أي لم يقدر احد من خلق الله على صوغ الطرف الأعلى و نظمه و يحتمل عوده على القرآن على حذف المضاف أي لم يقدر أحد من خلق الله على صوغ مثل القرآن و هذا لكونه في الطرف الأعلى و المصاقع البلغاء جمع مصقع بكسر الميم و الشقاشق الفصحاء من شقشق الفحل إذا هدر وباء بذي الملاحة ظرفية أو للمصاحبة.

و ناطق الكمال بالتفصيـــــل يغنيه ذا الوصف عن الدليـــل
قد أفصحت السنة الأقـــــوال بالصدق في الوحي و في الإرسال

يعني أن من نظر في كمالاته ﷺ و تأملها بطريق التفصيل كفاه ذلك في إثبات أنه ﷺ نبي الله و رسوله عن النظر في المعجزات فشاهده منه ﷺ قال السعد و قد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوءة و حال الدعوة و بعد تمامها من أخلاقه العظيمة و أحكامه الحكيمة و إقدامه من حيث يحجج الأبطال و وثوقه بعصمة الله تعالى له في جميع الأحوال و ثباته على حاله لذا الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم و حرصهم على الطعن فيه قطعنا و لا إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء و أن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان و ينصره على أعدائه و يحيي أثاره بعد موته إلى يوم القيامة و ثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم و لا حكمة معهم و بين لهم الكتاب و الحكمة و علمهم الأحكام و الشرائع و أتم مكارم الأخلاق و أكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية و العملية و نور العالم بالإيمان و العمل الصالح و أظهر الله دينه على الدين كله كمال وعده و لا معنى للنبوءة و الرسالة سوى ذلك.

نبينا أوصافه السنيـــــــة هو بها الأكمل بها في البريـــة

يعني أن نبينا ﷺ أفضل الخلق قاطبة و ذلك لما فيه من الأوصاف السنية التي لا توجد مجموعة في غيره ﷺ و قد قال أنا سيد أدم و لا فخر و مذهب أكثر أهل السنة أن الأنبياء أفضل من الملائكة و على القول الأخر فهو ﷺ خارج من ذلك و من نظر في شفاعته الكبرى و ما ثبت له فيها من المزايا عرف شفوفه و علو منزلته على كل المخلوقات جملة و تفصيلا ﷺ .

و نقط أحرف اسمه دلائـــــل	على الفواضل كذا الفضائـــل
ذاك ثلاثمائة و عشـــــــر	و أربع قد صار هذا القـــــدر
للرسل مع تضمين الأنبيـــــاء	و نقط تنوين للأوليـــــــاء
عدتهم قد قيل أربعـــــون	و عشرة مجموعهم خمسونـــا
السبعة الأبدال و الأوتـــــاد	ثلاثة قطبهم العبـــــــاد
لا بعد في فعل الإله الماجـــــد	أن يجعل العالم في ضمن الواحد

قال في بغية الطالب تنبيه لما نفخت روح النبي ﷺ في جسده أدرجت في ذاته جميع النبوات و الولايات بيان ذلك أن عدد الرسل كما تقدم ثلاثمائة و ثلاثة عشر كلهم في ضمن الرسول و هذا العدد من الرسل عداد إسمه عليه السلام عجنت فيه جميع شرائع الرسل و أخلاقهم و طباعهم الكريمة و بيان ذلك أن عدد حروف إسمه الظاهرة و الباطنة أربعة عشر حرفا لأن هجاء الميم ثلاثة أحرف ميم و ياء و ميم و الحا حرفان حاء و ألف و الميمان المضعفان ستة أحرف و الدال ثلاثة دال و ألف و لام فإذا أعددت نقطها حصل لك ثلاثمائة و أربعة عشر

نقطـــة و ذلك أن نقط كل واحد من الميمات أربعون فالـستة نقطها مائتان و أربعون و كل ياء من الياءات الثلاثة عشرة فالثلاثة نقطها ثلاثون ثم نقط اللام ثلاثون فالمجموع ثلاثمائة و نقط الحاء ثمانية و الدال أربعة و لكل واحد من الألفين نقطة واحدة فقد كمل العدد المذكور و الثلاثمائة و الثلاثة عشرة عدد الرسل الجامعين للنبـــوة و الرسالة و الرابعة عشرة لمقام الولاية و هو مفرق على جميع الأولياء و التابعين للأنبياء و إن قلنا عدد المرسلين ثلاثمائة و أربعة عشر صار عددهم مأخوذا من العدد كله و يستنبط من التنوين اللاحق بأخر الإسم عند إعرابه عدد الأولياء و أوتاد الأرض نفعنا الله ببركاتهم و هم أربعون من الأولياء و سبعة من الأبدال و ثلاثة من الأوتاد فهم خمسون على عدد نقط النون و قيل هم سبعون رجلا من الصـــالحين و سبعة من الأولياء و ثلاثة من الأبدال و واحد يسمى الغوث و القطب إذا مات رد مكانه واحد من الثلاثة و إذا مات واحد من الثلاثة رد مكانه واحد من السبعة و إذا مات واحد من السبعة رد مكانه واحد من السبعين و إذا مات واحد من السبعين رد مكانه واحد من سائر المؤمنين و الله أعلم صح منه قلت و حاصل كلامه أنه أخذ العدد المذكور من نقط حروف أسماء الحروف التي تألف منها الإسم الكريم لا من نفس حروف الإسم المنطوق بها إذ هي بدون التنوين اثنان و ثلاثون و مائة و مع التنوين اثنان و ثمانون و مائة و لأجل أنه اعتبر حروف الأسماء و بعض تلك الحروف لم ينطق به قسم الحروف المعتبرة في العدد إلى ظاهرة و باطنة و تقريره الثاني في قوله و إن قلنا عدد المرسلين إلى آخره هو الجاري على ما في النظم و الفواضل

جمع فاضلة و هي النعمة و الفضائل الكمالات جمع فضيلة أي على ذوي الفواضل و الفضائل و المعنى أن الرسل و الأنبياء و الأولياء ذووا فواضل و فضائل ففضائلهم كمالاتهم و أوصافهم الجميلة و فواضلهم ما لهم على الخلق من النعم الدينية و الدنيوية فاستحقوا الحمد و الشكر لذلك أي فواضلهم نعم الله عليهم و أشار بقوله مع تضمين الأنبياء إلى الإسم الكريم كما يدل على عدد الرسل و عدد الأولياء و يتضمنهم كذلك أيضا يدل على الأنبياء و يتضمنهم و هذا لأن الرسول أخص من النبي و متضمن الأخص متضمن الأعم و المراد بالواحد الذي جعل العالم في ضمنه هو نبينا محمد ﷺ كما وقع التنبيه على ذلك باسمه الكريم و أطلق العالم مجازا على الرسل و الأنبياء و الأولياء لكونهم أشرف العالم و البعض المعتبر منهم و الله تعالى أعلم.

الله قد أسرى بذا النبـــــــي	بجسمه و روحه الزكـــــــي
ليلا من أصل المسجد الحـــرام	لمسجد الأقصى الذي بالشـــام
ثم على من ذلك السمـــــاوات	مطلعا على عظيم الآيــــــات
مر بما فيها من النبيئيــــــن	و من ملائك بها قريبيــــــن
فرحبوا به على التمـــــــام	و حق ذا السيد الأنــــــام
و قد رأى الله برأي الأشعـري	أسمعه كلامه و هو جـــــري

لا خلاف بين المسلمين في ثبوت الإسراء للقرآن و الأحاديث الصحيحة و اختلف هل كان في النوم أو في اليقظة على أربعة أقوال الأول لعائشة رضي الله عنها أنه كان في النوم الثاني مذهب الجمهور أنه أسرى

بجسده في اليقظة بدليل قوله إلا فتنة للناس و لو كانت حليمة لما افتتنوا و لما قالوا يزعم محمد أنه أتى بيت المقدس و رجع إلى مكة من ليله و العير تطرد شهرا مقبلة و شهرا مدبرة و لو كان في النوم لما استبعدوه لأن النائم لا ينكر في حقه ذلك و قد ذكر ﷺ مما وقع له في مسيره ما دل على أن ذلك وقع في اليقظة القول الثالث أن الإسراء كان مرتين في النوم و في اليقظة و أن إسراء النوم تدريب لليقظة لأن الإسراء عظيم أمره كما ابتدأت نبؤته بالرؤيا الصالحة ليسهل عليه حمل أعباء النبوة في اليقظة فإن أمرها عظيم و هذا القول يجمع بين الأحاديث الواردة في هذا الباب القول الرابع أنه أسرى بجسده إلى بيت المقدس في اليقظة ثم عرج بروحه إلى فوق سبع سماوات و في الإسراء أحاديث في بيان كيفيته و بيان ما لقى من الرسل عليهم الصلاة و السلام و بيان كيف فرضت الصلاة حينئذ إلى غير ذلك مما ورد فيه و أكثر ذلك مشهور في الصحيحين فلا نطيل به و اختلف هل رأى النبي صلى الله و عليه وسلم ربه ليلة الإسراء فأنكرته عائشة و جماعة من الصحابة و التابعين و المتكلمين و اثبت ذلك ابن عباس و قال إن الله اختصه بالرؤية و موسى بالكلام و إبراهيم بالخلة و أخذ به جماعة من السلف و الأشعري و جماعة من أصحابه و إبن حنبل و كان الحسن البصري يقسم لقد رآه و توقف فيه جماعة و قيل رآه بعين قلبه و كذلك اختلف هل سمع الكلام ليلة الإسراء فأثبت ذلك إبن عباس و جماعة من السلف و الأشعري في جماعة من المتكلمين محتجين بقوله تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى قالوا معناه دون واسطة و نفاه جماعة قالوا و المراد بالعبد جبريل عليه

السلام أو محمد صلى الله عليه و سلم و لكن الموحي إلى محمد ﷺ جبريل عليه السلام قوله مر بمن فيها من النبيئين هم آدم و عيسى و يحيى و يوسف و إدريس و هارون و موسى و إبراهيم عليهم الصلاة و السلام ثم يحتمل أنه لقي الأرواح إلا عيسى عليه السلام و يحتمل أنه لقي الأجساد و لا ينافي الأول وصفه ليوسف بالحسن لأن الصحيح في الروح أنها جسم لطيف فتوصف بالحسن كما يوصف الجسد.

فصل ظهور خارق كرامة	يجوز للموصوف باستقامه
غير نبي مثلها الإرهاص	و بالنبوة له اختصاص
كاية و خارق المعونة	كمثل ذي الكرامة المصونة
تقضي له بصحة في الحال	بلا تحد ليس في المآل
و قوعها مستلزم الجواز	لم تلبس بصور الاعجاز

المحققون على أن خوارق العادات تنقسم إلى سبعة أقسام معجزة و هو ما يظهر على يد الرسول تصديقا له و كرامة و هي ما يظهر على يد الوالي و إعانة و هي ما يظهر من قبل عوام المسلمين الذين لم يصلوا إلى درجة الولاية ليخلصهم الله تعالى بها أو يخلصهم على أيديهم من محن الدنيا و مكارهها و إهانة و هي ما ظهر على يد مسيلمة مثلا من ضد ما يقصد إليه كدعائه لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء و إرهاص و هو ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوءة مقدمة لها و تأسيسا لأمرها و استدراج و هو ما يظهر من الخوارق على يد لم يستقم دينه و إبتلاء و

هو ما يظهر من الخوارق على يد من يقصد به إضلال الخلق كالدجال أو نحوه و السحر قسم ثامن على القول بأنه خارق و مذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره و بغير إختياره و أن الفرق بين الكرامة و المعجزة ما قدمنا أولا من دعوى النبوءة و عدمها و الولي إنما يظهر على يده ما يظهر من الكرمات ببركة متابعته للرسول و الإقتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع و عاضد له و الدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن الصحابة و من بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصا القدر المشترك و إن كانت التفاصيل آحادا الكتاب ناطق بظهورها من مريم وصاحب سليمان وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز قوله ظهوره خارق كرامة يجوز للموصوف باستقامة غير نبي هذا الحد للكرامة كقول من قال الكرامة ظهور خارق على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنفي في الحال ولا في المآل فقول المؤلف للموصوف باستقامة كقوله في هذا الحد على يد عبد ظاهر الصلاح احترازا من السحر على أنه خارق فإنه إنما يظهر على أيدي الكفرة و الفساق وكذا يخرج الإستدراج وهو خلق الخارق على يد الأشقياء كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين وقوله غير نبي أي مطلقا كقوله في هذا الحد ليس بنبي في الحال ولا في المآل إحترازا من المعجزة و الإرهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثه مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فأطلق على هذه العلامات الإرهاص لأنها تأسيس لقاعدة النبوءة قوله مثلها الإرهاص أي في كونه خارقا جائز الوقوع

فالتشبيه راجع إلى هذا القدر فقط دون الإستقامة لأن الإرهاص قد يظهر للنبي في حال صغره قبل إتصافه باستقامة أو ضدها بل وقبل ولادته كما ظهر حال ولادة رسول الله ﷺ من تدلي النجوم وخمود نار فارس وارتجاج إيوان كسرى وكالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قوله وبالنبوة له إختصاص أي الإرهاص ويعني أنه يكون نبيئا في المآل لا في الحال ليلا يتداخل مع المعجزة قوله كآية أي كما الآية مختصة بالنبوة إلا أن نبوءة الآية حالية ونبوءة الإرهاص مآلية أعم من المعجزة لا لأنها التي تدل على صحة ما جاء به الرسول وإن لم يتحد به بخلاف المعجزة قوله وخارق المعونة البيت لفظ المعونة من حيث الإشتقاق يشعر بالفرق بينها وبين الكرامة وأن صاحب المعونة لم يتمكن في درجة الصلاح حتى يصل إلى مقام الولاية قوله تقضي له البيت الظاهر رجوعه للكرامة لا للمعونة وهو والله أعلم إشارة إلى قول صاحب المباحث العقلية وربما دل أي خارق الكرامة على صدق أقوال فيما يدعيه من الحال و إخلاصه فيه من غير قطع به ويحتمل أن يريد بالحال الزمان الحاضر المقابل للمآل ويعني أن الكرامة تدل ظنا أي من ظهرت على يده مستقيم الحالة في الحال لكن لا يؤمن عليه في المآل من التبديل إذ ليست دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لاحتمال كونها استدراجا ولهذا كان الأولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها إلا خوفا قوله بلا تحد هو متعلق بمحذوف أي وقع بلا تحد من الولي بدعوى الولاية ويحتمل أن يكون بما لا لازمة من ضمير تقضي وهذا أحد القولين و الصحيح أنه يجوز التحدي بها.

فصل يجوز خارق لمن كفـــــر في مذهب القاضي بما قد اعتبر
يكون الاستدراج أو إهـــانة كما يكون ضده إعانـــــه

يعني أن القاضي يجوز خلق الخارق للكافر كأرباب الصوامع والدين وغيرهم إما على سبيل الاستدراج أو الإهانة أو الإضلال كما يقع على يد الدجال ولا يقوم ذلك في دلالة المعجزة إذ ليست المعجزة مجرد الخارق بل هي مركبة من عدة أمور و مانع الكرامة لتوهمه أن ذلك يقدح في المعجزة وينقض دلالتها مانع هنا بطريق الأولى قوله بما قد اعتبر الباء وسببية وما هو موصول إسمي أو حرفي والمعنى أن القاضي جوز ذلك بسبب ما اعتبره من النظر وقد أشرنا إليه بقولنا إذ ليست المعجزة إلى آخره وإليه أشار المؤلف بقوله بعد مجرد الخارق البيت وبقوله قبل ثم تلتبس بصور الإعجاز.

وخارق مرتبط بسبـــــب مطرد يخصـــه في مطلـــب
يأتي به الخبيث ذاك السحـر يمكن علمه و منه الكفـــــر
مجرد الخارق ليس معجـــزة لأنهـــــا بشرطها مميزة

رسم الشيخ ابن عرفة السحر بأنه أمر خارق للعادة مطرد الاطراد بسبب خاص به وهذا مقصود المؤلف فيخرج بقوله مطرد الارتباط الخ المعجزة و الكرامة قـــال و زعم القرافي أنه غير خارق للعادة و غرابته إنما هي بجهل أسبابه لأكثر الناس كصنعة الكيمياء بعيد قال المؤلف في بغية الطالب و في حد ابن عرفة نظر إذ يرد على طرده الكرامة و غيرها كالسيمياء و الطلسمات و الخواص انتهى قلت وفي النظر نظر إذ الحد

المذكور صحيح لا يرد على طرده شيء مما ذكر أما الكرامة فهي خارجة من قوله مطرد الإرتباط الخ إذ لا سبب للكرامة ترتبط به على سبيل الاطراد لا من حيث نوعها و لا من حيث جنسها لا يقال السبب كمال الإستقامة لأنا نقول كثير من السلف و من بعدهم تظهر على أيديهم و ظهرت على أند من دونهم في الإستقامة و أما الخواص فهي خارجة من قوله خارق للعادة إذ ما يوجد في بعض الأجسام من الخواص كجذب الحديد بحجر المغناطيس هو من المعتاد و إن أراد بالخواص ما نذكره من كلام القرافي فالمراد دخولها لكونها من أفراد المحدود و كذلك السيمياء و الطلسمات المراد دخولها أيضا قال شهاب الدين القرافي في السحر إسم لثلاثة أنواع الأول السيمياء و الثاني الهيمياء و الثالث إسم لبعض خواص الحقائق من الحيوانيات فأما السيمياء فهي عبارة عما يركب من خواص أرضية كدهن خاص أو مائع خاص أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة أو إدراك الحواس الخمس أو لبعضها لحقائق خاصة من المأكولات و المشمومات و المبصرات و الملموسات و المسموعات و قد يكون ذلك وجودا يخلقه الله تعالى عند تلك المحاولات و قد يكون تخيلا لا حقيقة له و قد يستوي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم مضي السنين المتطاولة في الزمن اليسير و تصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالة النائم و يختص ذلك بمن عمل له و أما الهيمياء فامتيازها عن السيمياء أن ما تقدم من الخواص تضاف للأثر السماوية من الإتصالات الفلكية و غيرها من أحوال الأفلاك فيحدث جميع ما تقدم ذكره فخصصوا هذا النوع بهذا الإسم تمييزا بين الحقائق و أما

النوع الثالث فقالوا مثاله كما إذا أخذ سبعة أحجار فيرجم بها نوع من الكلاب شأنه إذا رجم بحجر عضه فإذا رمي بهذه السبعة الأحجار وعضها كلها لقطت بعد ذلك وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه أثار خاصة نص عليها السحرة هذا كلام القرافي وذكر في موضع آخر أن الطلسمات من جملة ما يلتمس به السحر قال وحقيقتها نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب على زعم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن أو غيرها تحدث لها خاصية ربطت بها في مجاري العادات فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة الأسماء المخصوصة وتعلقها ببعض أجزاء الفلك وجعلها في جسم الأجسام ولا بد مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال فليس كل النفس مجبولة على ذلك انتهى قلت وما ذهب إليه الشهاب من أن السحر ليس بخارق مخالف لما عليه الجمهور ولكن إختاره الإمام السنوسي وكذا الإمام القرطبي في شرحه لصحيح مسلم وأعلم أن الذي عليه أهل السنة وجمهور العلماء من الأئمة إثبات السحر وأن له حقيقة كحقائق غيره من الأشياء الثابتة و أنكره المعتزلة ونفوا حقيقته وأضافوا ما يتعلق منه إلى خيالات باطلة لا حقيق لها وما قالوه باطل إذ غير مستنكر في العقل أن يكون الباري سبحانه يخرق العادات عند النطق بكلام ملفق أو تركيب أجسام أو المزج بين قوى على ترتيب ما لا يعرفه إلا الساحر ومن شاهد بعض الأجسام منها قتالة كالسموم ومنها مسقمة كالأدوية الحادثة ومنها مصحة كالأدوية المضادة للمرض لم يبعد في عقله أن ينفرد الساحر بعلم قوى قتالة أو كلام مهلك أو مؤدي إلى التفرقة قوله وفيه الكفر

الضمير يعود على السحر أي في استعماله الكفر قال مالك الساحر كافر فيقتل ولا يستتاب لسحر مسلما أو ذميا كالزنديق قال الطرطوشي ومن قول علمائنا القدماء لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله تعالى بأنه كفر قال اصبغ يكشف ذلك من يعرف حقيقته ولا يلي قتله إلا السلطان وتعلمه وتعليمه كفر وقال الشافعي لا يقتل الساحر إلا أن يقتل بسحره فإن عمل السحر وقتل به سئل فإن قال تعمدت القتل به قتل وإن قال لم أتعمد القتل كانت فيه الدية وقال الحنفية إن إعتقد الساحر أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر وان اعتقد انه تمويه وتخييل لم يكفر قال الطرطوشي وإحتج المالكية بقوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر أي بتعلمه ولأنه لا يتأتى إلا من يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام والجزم بذلك كفر أو نقول هو علامة الكفر بإخبار الشرع فلو قال من دخل موضع كذا فهو كافر إعتقدنا كفر الداخل وان أخبرنا هو انه مومن لم نصدقه قال فهذا معنى قول أصحابنا السحر كفر أي دليل الكفر لأنه كفر في نفسه وقد إستشكل القرافي إطلاق السحر كفر و دليل الكفر ونقلنا كلامه في الشرح قوله مجرد الخارق ليس معجزة البيت قصد به الرد على من أنكر الكرامة أو السحر وصحة ما قاله القاضي من جواز وقوع الخارق من الكاف .

فصل وحكم الأنبياء ينقسم	إلى ثلاثة وجوب قد علم
والمستحيل مع ما يجوز	بعصمة مقامهم يفوز
مناقض المعجز مستحيل	بالعقل مطلقا فلا تفضيل

وما سوى ذلك من الكبائر ونحوها خسائس الصغائر
عصمتهم من ذاك بالاجماع ومطلقا هذا بلا نزاع
تنزيههم من كل عيب يجب بل المباح طاعة ينقلب
في حقهم للوصف بالكمال والضد ممنوع بكل حال
ما لا يناقض الكمال حكمه عدم الامتناع ذاك وسمه
كمرض البدن من وصف البشر كمرض جوازه قد استقر

هذا الفصل في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهي في اللغة مطلق المنع مما يضر وفي الإصطلاح صفة توجب الحكم بامتناع عصيان موصوفها وفي تقييده بالكبيرة خلاف و عبر عنها الإمام السنوسي بالأمانة وقال من حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبس بمنهي عنه نهي تحريم أو كراهة قال في بغية الطالب إعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الأولى ما قبل النبوءة والثانية ما بعدها فإما ما قبل النبوءة مذهب أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلا أن يصدر من النبي قبل النبوءة معصية وسواء كانت كبيرة أو صغيرة إذ لا دلالة المعجزة على عصمة النبي قبل ظهورها على يده وذهب الأقلون إلى إمتناع ذلك وهو مختار القاضي عياض وأما بعد النبوءة فقال سيف الدين إتفق أهل الملل وأرباب الشرائع على وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكذب عمدا وكل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الأستاذ وكثير من الأئمة نظرا إلى المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق فلو

تصور الخلاف في ذلك لكان نقصا في دلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي إلى جواز ذلك مصيرا منه إلى أن ما كان من النسيان والغلط فهو غير داخل تحت التصديق بالمعجزة هذا حاصل ما نقل سيف الدين عن القاضي والأستاذ وقال القاضي عياض لا خلاف في إمتناع ذلك سهوا أو غلطا لكن عند الأستاذ بدليل المعجزة وعند القاضي بدليل الشرع وإما غير الكذب من المعاصي القولية والفعلية فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر والصغائر المؤذنة بخساسة النفس ودناءة الهمة كالتطفيف بحبة و سرقة تافه يقل كلقمة ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة هل ذلك مستفاد من العقل أو النقل فقال سيف الدين ذهب القاضي والمحققون من أصحابنا إلى أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة عليه وإنما هو مستفاد من السمع والإجماع قبل ظهور المخالفين على وذهب المعتزلة إلى إمتناع ذلك عقلا مصيرا منهم إلى أن صدور الكبائر من الأنبياء مما يوجب سقوط رتبتهم عن أعين الناس ويلزم منه إفساد الخلائق وترك إستصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة وهذا مبني على فساد أصلهم في التحسين والتقبيح وإنما إتيان ذلك نسيانا أو غلطا فقد نقل سيف الدين الآمدي في أبكار الأفكار الإتفاق على الجواز وهو باطل إذ نقل غيره الإتفاق على المنع فالقاضي والمحققون تمسكوا في المنع بدليل السمع والأستاذ وطائفة كثيرة من أهل السنة والمعتزلة بدليل العقل وأما الصغائر التي لا خسة فيها فجائز من غير إصرار عمدا أو سهوا خلافا للشيعة مطلقا والجبائي والنظام في العمد إنتهى وقسم المؤلف حكم الأنبياء إلى ثلاثة

أقسام الواجب والمستحيل والجائز فالواجب كالعصمة ويدخل فيها الصدق والتبليغ والمستحيل منه ما يناقض مدلول المعجزة وهو الكذب في الأحكام لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله فلو جاز الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق ولما حصل لنا وثوق بشيء من أحكام الشريعة وقول المؤلف مناقض المعجز مستحيل بالعقل مطلقا أراد بالعقل ما يقابل السمع إذ لا يصح أن تكون المعجزة من أدلة السمعية وإلا لزم الدور فشمل القول بان دلالة المعجزة عادية و الإطلاق راجع إلى العهد والسهو أي المعجزة دلت عقلا على إستحالة الكذب في الأحكام مطلقا خلافا للقاضي القائل بجواز الكذب سهوا في العقل وإنما إمتنع بالسمع بناء على أن المعجزة دلت على صدق النبي في إعتقاده ومن المستحيل ما سوى ذلك من الكبائر وصغائر الخسة وهذا مستحيل بدليل الشرع على الصحيح وهو الإجماع قوله ومطلقا هذا بلا نزاع الظاهر أن مطلقا حال من الإشارة بعد والإشارة إلى المذكور الذي هو العصمة من الكبائر وصغائر الخسة والإطلاق راجع إلى العمد والسهو والنزاع المنفي نزاع من يعتبر قوله في هذه المسألة لا النزاع مطلقا لما مر من نقل الآمدي في السهو والغلط قوله تنزيههم من كل عيب يجب الكلية باعتبار الكبيرة والصغيرة صغيرة الخسة وغيرها وهذا مذهب المحققين العارفين قدر أنبياء الله وخاصة وما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره خلاف ذلك مؤول قال في بغية الطالب بعد أن حكى الخلاف والصحيح إن شاء الله تنزيههم عن كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب صح منه وأما الجائز في حقهم

عليهم الصلاة والسلام فالأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض والقتل والجوع والعطش وسائر أنواع البلاء وكذا النكاح والبيع والمشي في الأسواق والأكل والشرب ونحو ذلك قوله وجوب قد علم يحتمل الخفظ على البدلية والرفع على الخيرية لمبتدا محذوف فهو على تقدير المضاف أي ذي وجوب أو ذو وجوب إذ الحكم واجب لا وجوب ويدل على ما قلنا قوله والمستحيل مع ما يجوز ولم يعبر بالإستحالة والجواز وقوله مناقض المعجز على حذف المضاف أي مناقض مدلول المعجز ويحتمل عدم الحذف لكونه لما ناقض مدلوله صار نقيضا له إذ لا يجتمع دليل الشيء مع نقيض ذلك الشيء وإلا انتقضت الدلالة أو اجتمع النقيضان وقوله والضد أي ضد الكمال وهو النقص.

وأنهم أفضل في الأصـــــح	من الملائكة دون قـــــدح
فهم عباد الله مكرمونــــا	من سائر العصيان معصومونـــا
والخلف مقصور على العلويـــة	لا خلف في الفضل على السفلية
تبينا ذا الخلف لا يشملـــه	و من يعمه يخص قولــــه
قلت لما يظهر في الأبكـــار	للأمدي يرد بالأنظـــار
رسولنا أفضل بالإطبـــاق	من كل مخلوق على الإطـــلاق

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية والعلوية وذهب الأقل وهو مذهب الحكماء والمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل والخلاف عند صاحب المواقف في الملائكة العلوية دون السفلية

قال أبو عبد الله الأبي وغيره الخلاف في غير نبينا محمد ﷺ للإجماع على انه أفضل الخلق وظاهر كلام الآمدي في الأبكار الخلاف شامل لأنه ذكر من حجج من قال بتفضيل الملائكة قوله تعالى في وصف جبريل إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين ثم وصف نبينا محمد ﷺ بقوله ما صاحبكم بمجنون قالوا لو كان محمد مساويا لجبريل في صفات الكمال أو أفضل لكان إقتصاره في وصفه على ذلك بعد وصف جبريل بما وصف غضا من منصبه وهو ممتنع والجواب أن الآية لا دلالة فيها على أن جبريل أفضل فان غايته ذكر صفات لجبريل موجبة لفضيلته ولا يلزم من ذلك الأفضلية إلا أن يكون كل ما وصف به نبينا ﷺ قد وصف به جبريل وزيادة وليس الأمر كذلك ونقل عن القاضي القطع بأفضلية احدهما عن الأخر لانعقاد الإجماع على ذلك ولا يبعد التوقف في التعيين فإنما يعرف بنص قاطع والحجج من الطرفين ظنية قال المؤلف ولعل ما صار إليه القاضي هو الأقرب والله أعلم قوله ومن يعمه يخص قوله أي يعم الخلاف أي يحكيه على وجه ظاهره العموم أخرج من عموم لفظه النبي ﷺ قوله كما يظهر في الأبكار أي من تعميم الخلاف قوله دون قدح أي في الملائكة وهذا احتراس ونفي لما قد يتوهم أن فيهم نقصا حيث جعلهم مفضولين بمعنى أنه لا قدح في الملائكة وان كان الأنبياء أفضل منهم أي لا عيب فيهم ولا نقص وذاك كناية عن العصمة المصرح بها في البيت الذي إثره و لذا عطف بفاء السببية وهذا الذي ذكره المؤلف من عصمتهم هو الصحيح ويدل عليه أي من القران كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون

وقوله سبحانه لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ونحو ذلك إلا أنها عمومات تفيد الظن في الآحاد ولا تفيد اليقين قال التفتزاني فإن قيل ليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لاكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما قصة هاروت وماروت ففيها كلام طويل.

فصل يجوز أن يعاد ما عـــدم	عقلا وبالسمع والوقوع قد علم
قد ثبت الاجماع في المعـــاد	بجمع أجزاء على المعتـــاد
من بعد تفريق لها أو عن عـدم	بعينه يمـكن عود ما انعـــدم
لا أنه يجـوز في إعادتـــه	جميع ما ثبت في بدايـــته
فالعود كالبدء وذاك ادخـــل	في حكم الإمكان قياس أمثـل

إذا وجب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام وجب الإيمان بكل ما أتوا به عن الله سبحانه من ذلك النشر وهو عبارة عن إحياء الأجساد بعد مماتها والدليل عليه أن الإعادة إما أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد إعدامها أو بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديرها وكلاهما ممكن وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالإعادة حق والدليل على إمكان الإعادة بمعنى الأول أن ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها لأن القبول نفسي و إلا لزم التسلسل و ذاتها لا تنقلب بعد عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداء تقبلها انتهاء وإنما قلنا تقبلها لأنها لو لم تقبل إلا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل

ولو لم تقبل إلا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه وإما إمكان عادة بالمعنى الثاني فواضح هذا إن نظرنا إلى الإعادة بحسب قابلها وأن نظرنا إليها بحسب فاعلها وهو الله جل وعلا فلا خفاء أن قدرته لا يتعاصى عليه ممكن وعلمه محيط بكل شيء فلا تغزز إذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل وإلى نفي التقديرين أشار القرآن في قوله تعالى قل من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فنفى التعدد من جهة المعاد القابل بقوله أنشأها أول مرة أي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الأولى ويستحيل أن تنقلب الحقيقة من إمكان الشيء إلى إستحالته ونفي التعدد من جهة الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله أنشأها وأما أن الصادق أخبر بهذا الممكن فهو مما علم من الدين ضرورة قوله قد ثبت الإجماع في المعاد أي في وقوع المعاد قوله بجمع أجزاء على المعتاد من بعد تفريق لها أو عن عدم بعينه يشير إلى أن من أهل السنة من يقول بوجه الأول على أن الله تعالى يفرق أجزاء البدن ثم يجمعها بقدرته وعلمه فيعلم أجزاء قلب زيد التي تفرقت في الأرض ويقدر على جمعها ولهذا لا تجد هده المسألة في الكتاب العزيز إلا مقرونة بكونه قادرا عالما ومنهم من يقول في تفسير المعاد بالوجه الثاني ومعناه أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده بعينه ويرد الحياة إليه لا بمثله وإلا لزم أن المثاب والمعذب غير هده الأجسام التي أطاعت أو عصت وهو باطل و الإجماع والصواب عدم الجزم بأحدهما لأنه لم يثبت بدليل قطعي عقلي أو نقلي واحتج الثاني بقوله تعالى كل شيء هالك إلا

وجهه والهلاك الفناء والأجزاء من الأشياء فتكون فانية والجواب لا نسلم أن الهلاك هو الفناء فقط بل تفرقة أيضا هلاك قوله يمكن عودها إنعدم إلى قوله فالعود كالبدء قد مر بيانه قوله وذاك أدخل في حكم الإمكان قياس أمثل إشارة إلى قوله تعالى وهو أهون عليه وهو على طريق التمثيل بما جرت به العادة من أن فعل الشيء ثانيا أهون وأيسر من فعله أولا وإلا فنسبة الأفعال كلها إلى قدرته تعالى نسبة واحدة لا تفاوت فيها وأما التفاوت في نسبة مقدورات العبد إلى قدرته ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ومنها المثال بالشاهد تقريبا للفهم أو على سبيل إلزام لإجرائهم لحكمه تعالى في ذلك على الشاهد كما يظهر من شبهاتهم ونظم الدليل المشار إليه في الأية أن يقال الإعادة أهون من النشأة والأهون أدخل في الإمكان فالإعادة ادخل الإمكان وأمثل بمعنى أظهر.

قالوا إذا لكل شخص شخصا	بطل عـــود الكل فيما اختصا
وعود أجزا أحد الشخصيـــن	له وكونهـــا ترى في ذين
قلنا لأجزائها الأصليـــة	حكم الإعادة سوى الفضلية
أجزاء كل هي فيــه أصــل	فيما سواه تلك فيــه فضــل

إحتج المنكرون لبعث الأجساد فإن قالوا لو أن إنسانا أكل إنسانا أخر وصار المؤكول جزءا من بدن الأكل فلو أعادهما الله بعينهما فإما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول أو في بدن الأكل وأيا ما كان فلا يكون أحدها معادا بعينه وبتمامه وهو

خلاف الفرض وأيضا جعل المأكول جزءا من بدن أحدهما ليس أولى من جعله جزء البدن الأخر لأنه كان جزءا لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة ويستحيل جعله جزءا منهما حقا لإستحالة حلول الواحد بالشخص في محلين والجواب أن لكل بدن أجزاء أصلية وأجزاء فضيلة فالمعاد لكل واحد أجزاؤه الأصلية والمأكول أفضل من المتغذى فلا يعاد فيه قوله بطل عود الكل فيما اختص المراد بالكل مجموع الشخصين أي بطل أن يعاد مجموع الشخصين لأنه إما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول و في بدن الآكل و أيا ما كان فلا يكون أحدهما معادا بعينه فيبطل القول بحشر الأجساد وفيمن قوله فيما اختص للتعليل أي بطل لأجل ما اقتص به هذا البطلان من الدليل وقوله و عود أجزاء أحد الشخصين له البيت بيان لبطلان إعادة الكل قوله إجراء كل البيت هو من تمام ما قبله والمعنى أن المعتبر في الإعادة إعادة الأجزاء الأصلية فقط وهي الباقية من أول العمر إلى آخره دون الفضيلة وهي الزوائد الطارئة والأجزاء الأصلية لكل بدن فضلية بالنسبة إلى غيره وعلى هذا التقدير في الإشكال زائد والقول بنفي الأولية باطل وإعراب البيت أن قوله هي فيه أصل خبر عن أجزاء وفيه يتعلق بأصل أو حال منه وتلك مبتدأ فيما سواه حال منه وفضل خبر المبتدا و به يتعلق فيه وحاصل الجواب أنا مختار أن أجزاء المأكول تعاد في أحدهما وهو أصلها وذلك أولى من إعادتها في غيره فقد أعيد كل واحد منها بعينه وبطل نفي الأولية.

إعادة الأجسام والجواهـــــــر من غير خلف بين كل ماهـــــر
ومثلها الأعـــراض عند الأكثر والكل ممكن بحق النظـــــر

أي إعادة غير الأجسام والجواهر ثابتة من غير خلف ومثل الأجسام والجواهر الأعراض في أنها تعاد بعينها عند الأكثر وطريق إبن العربي أنه إتفق على إعادة الأعراض بعينها كالجواهر قال في سراج المريدين الذي عند أهل السنة أن تلك الأجسام الدنيوية تعاد بأعيانها وبأعراضها فلا خلاف بينهم قوله والكل ممكن لحق النظر يحتمل أن يكون المعنى وإعادة كل عين ما تقدم من الأجسام والجواهر والأعراض ممكن عقلا ويحتمل أن يكون المعنى وإعادة عين الأعراض ومثلها ممكن.

فذا المعاد عندنا جسمانـــــي والفيلسوفي عنده روحانـــــي
لا فيهما نقيض ذا في الأربعيـــن نقله الفخر عن المحققيـــــن
مختارنا مذهب أهل الحـــــق للنص من يخبرنا بالصـــــدق
تظافر الأخبار والقـــــرآن على وقوع مقتضى البيـــــان

قال الفخر في الأربعين إعلم أن الأقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك لأن الحق إما أن يكون هو المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين أو المعاد الروحاني وهو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين أو كل واحد منها حق وصدق وهو قول أكثر المحققين أو الحق بطلانهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين أو الحق هو التوقف في كل واحد من هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه

قال لم يظهر لي أن النفس شيء غير المزاج فتقدير أن تكون النفس هي المزاج فعند الموت تصير النفس فانية والمعدوم لا تمكن إعادته إما بتقدير أن تكون النفس جوهرا باقيا فعلق فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هي المزاج أو شيء غيره لا جرم توقف و اعلم أن المعاد الجسماني أنكره الفلاسفة و جملة أهل الإسلام متفقون على إثباته و اعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث تقبل التأويل انتهى فقوله فذا المعاد عندنا جسماني مبني على أن النفس ليس إلا الهيكل المحسوس فالمعاد جسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين كما سبق وقوله لا فيهما الظاهر أنه قول ثالث تقديره وقيل لا فيهما أي في الجسم والروح وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين كما مر ويدل على أنه قول ثالث قول المؤلف نقيض ذا في الأربعين أي نقيض هذا القول ويحتمل على بعد أن يكون من تمام القول الثاني أي الفيلسوفي يقول المعاد في الروح فقط لا فيهما وإسم الإشارة على هذا راجع إلى قوله لا فيهما وقول أكثر المحققين مبني على أن النفس أمر زائد على الجسم وحياته وسائر أعراضه قوله مختارنا مذهب أهل الحق هم أكثر المحققين وهذا كقوله في بغية الطالب وذهب أهل الحق إلى أن المعاد يكون للنفس والبدن جميعا وأراد بالبيان القرآن أي القرآن والسنة متظافران على إعادة الجسم والنفس الناطقة وأن النفس الناطقة مغايرة للهيكل المحسوس قال في بغية الطالب مستدلا على المغايرة بالمنقول بعد إستدلاله بالمعقول

وأما المنقول فالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فدلت الآية على أن الإنسان بعد قتله حي والحي يدل على أن هذا الجسد بعد قتله ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لهذه الجثة وأما السنة فما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال إذا حصل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق نعشه وتقول يا أهلي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي فدل على أن الروح يبقى بعد موت البدن وهو دليل المغايرة بينهما.

ولا خلاف بين أهل الملـــــــل	في الحشر والجزا بوصف العمل
لمن جزا له به تكليـــــــف	والوقف فيما لم يرد توقيـــف
جميع أهل الرشد للثـــواب وأهل	هذه إلى العقـــاب في جنة والنـــار

الملل جمع ملة وهي الإنتماء إلى شريعة ومنه قول الفخر وغيره قال المليون أي المنسبون إلى الشرائع قوله والوقف فيما لم يرد توقيف الوقف مبتدا وخبره في الجار والمجرور وبعده أو الوقف خبر لمبتدأ محذوف أي والحكم أو المختار الوقف فيمن لم يرد فيه ممن ليس لمكلف توقيف أي إعلام من النبي ﷺعاله وكيفية مصيره من وقفته على كذا إذا أطلعته عليه وأعلمته به كالمجانين وأهل الفترة ومن لم تبلغه الدعوة ولعل المؤلف عبر بما دون من الكون هؤلاء كالبهائم وأما الصبيان فأما أولاد الأنبياء عليهم السلام فالإجماع على أنهم في الجنة وكذلك أولاد المسلمين عند الجمهور وتوقف في ذلك بعض العلماء وأما أولاد المشركين فقيل في الجنة وقيل في النار و قيل تأجج لهم نار فيقال لهم ادخلوها فمن أطاع منهم دخل الجنة و

قيل هم أهل الأعراف وقيل خدام أهل الجنة وقيل هم على حسب معلوم الله فيهم لو أنظرهم إلى البلوغ وقيل بالوقف وهذا الخلاف لتعارض أحاديث في ذلك ذكرناها في الشرح قال القاضي عياض والصحيح ومذهب المحققين أنهم في الجنة وفي المجانين تفصيل نذكره بعد قول المؤلف مجنون أصلي من الكفار وطفلهم خلفهم وقد أشبعنا الكلام على أهل الفترة في الشرح قوله جميع أهل الرشد إلى آخره هو بيان للجزاء المذكور في البيت الأول والمراد بالرشد الإسلام وأصله سلوك طريق الاستقامة وأطلق على الإسلام لأن به يتوصل إلى سلوك تلك الطريق وضد الرشد الغي والمراد به الكفر.

وقد خلقـــــــــــــــــت بالاي والأخبار قد حققـــــت

مذهب أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقالت المعتزلة هما الآن غير موجودتين وإنما تخلقان يوم القيامة ويدل لأهل السنة والجماعة قوله تعالى أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين وهبوط آدم من الجنة ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهما في الإسراء وغيره وزعمت المعتزلة أنه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا أعدت على أنه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الأرض وهذا تلاعب بالدين وأفعال الله تعالى لا تتوقف على الأغراض يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على أنه لا يصح قولهم لا فائدة في خلقهما الآن إذ وجودهما ابعث للمكلف على العمل ولتنعم الحور العين وما يرد على الجنة من أرواح الأنبياء الشهداء وغيرهم.

مخلدون فيهما مع الـــــدوام مع النعيم أو بحال انتقـــــم

دوام الجنة و نعيمها و النار و عذابها مما علم من الدين بالضرورة فلا ينبغي التوقف في كفر من خالف و المتوقف جهم بن صفوان و أبو الهذيل قال جهم إن الثواب و العقاب ينقطع و قال أبو الهذيل إن ذلك ينتهي إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة الألم لأهل النار.

فمقتضى الوعد مع الوعيـــــد صدقهما ما عنه محيـــــد

فذا الوعيد نافذ في طائفـــــة من غير خلق نفس عاص خائفة

وذاك لا يدوم فهو منقطـــــع بقاء مومن بنار ممتنـــــع

من لم يعذب فهو بالتخصيـــص يخرج لا من كان بالتنصيـــص

فينفذ الوعيد فيه للخبـــــر وعفوه ضعف به قد استـــقر

يحتمل أن يكون البيت الأول من تمام ما قبله دليلا على دوام النعيم والعذاب لأن الله تعالى قد وعد وأوعد بذلك وخبره تعالى صدق لا خلف فيه و يؤيد هذا الإحتمال دخول الفاء أول البيت ويحتمل أن يكون استيناف مسألة في الوعد والوعيد بالنسبة إلى عصاة المومنين ويؤيده قوله بعد فذا الوعيد باسم الإشارة إذ المراد به وعيد عصاة المؤمنين وكذا ما بعده من الأبيات فإنها مختصة بهم أشار المؤلف إلى وجوب الصدق لله في وعيده كما يجب في الوعد وغيره من خبره تعالى ومسألة وجوب الصدق في الوعيد مختلف فيها لكن الحق الذي عليه جمهور أهل السنة ويؤيده العقل والنقل وجوبه فالذي غفر له بلا عقوبة لم يدخل تحت الوعيد ومن دخل تحت الوعيد فلا بد من أن تلحقه العقوبة لأن خبره تعالى على وفق عمله لا يجوز فيه الكذب والخلف

وهذه طريقة أبي الحسن رحمه الله وذهب القلانسي إلى جواز ورود الوعيد فيمن يغفر له وقال إن ذلك بكذب في اللغة لأنه يجري مجرى التهديد والعفو مع ذلك مرجو ويعد مثل ذلك كرما لا كذبا وقد أوعينا الكلام في الشرح على هذا إبطال هذا القول قوله فذا الوعيد نافذ في طائفة أي من عصاة المؤمنين والمراد طائفة من كل نوع من أنواع العصاة الوارد فيهم الوعيد كالزناة وأكلة الربى وكالظلمة ونحوهم ليتحقق صدق الوعيد وهذا رد على المعتزلة القائلين بنفوذ الوعيد في جميع العصاة وعلى المرجئة القائلين بعدم نفوذ الوعيد فيهم محتجين بقوله تعالى: "لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى" وقوله كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها الآية وقوله وهل يجازى إلا الكفور والكفور لفظ مبالغة فيختص بالكافر والجواب أن المراد بالآية المخصصة العذاب بالكافرين عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود ولا فلاح بعده قوله من غير خلف أي بين أهل السنة قوله نفس عاص خائفة هذا جواب عن سؤال تقديره أن يقال إذا خرج العاصي المعفو عنه من الوعيد فقد أمن و المومن لا يامن فإذن لا يخرج العاصي من الوعيد وهذا عين مذهب المعتزلة والخوارج وحاصل الجواب عدم صحة الملازمة لأنا وإن قلنا إن بعض العصاة يعفى عنهم ولا يدخلون في الوعيد فلا يلزم الأمن إذ المومن يخاف سوء الخاتمة وعلى أنه يموت على الإيمان فيجوز أن يكون مرادا بالوعيد فكيف يامن مع هذا وكان هذا الكلام مسبب عن قوله بذا الوعيد نافذ في طائفة أي فسبب ذلك لا يامن العاصي لاحتمال أن يكون من تلك الطائفة قوله وذاك لا يدوم البيت هو رد على المعتزلة القائلين بدوام عقاب العصاة بناء على أن الكبيرة تخرج المومن من الإيمان وتحبط أعماله ومذهب أهل الحق أن الناس على قسمين مومن

وكافر فالكافر في النار ويخلد فيها بإجماع والمومن على ضربين محفوظ من المعاصي عمره وغير محفوظ فالأول في الجنة بإجماع والثاني صاحب صغائر فقط وصاحب كبائر وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالقسمان الأولان أيضا في الجنة وربما تكون بعد أهوال أي يغفر الله سبحانه و غير التائب في مشيئة الله تعالى مع إجماعهم على يعود الوعيد في بعضهم كما مر و من نفذ فيه الوعيد منهم فلا بد من خروجه من النار ودخوله الجنة قوله من لم يعذب البيت تقديم المعمول لإفادة الحصر يعني أن من لم يعذب من عصاة المومنين وتفضل عليه بالعفو فهو خارج عن حكم العام من جهة التخصيص فقط لا من جهة إبطال العام بالكلية كقول الباطنية بعدم نفوذ الوعيد أصلا لا في كافر ولا عاص وأنه التخويف فقط ولا أنه معفو عنه مع كونه مراد الدخول بناء على جواز الخلف في الوعيد ولا أنه اخرج من حيث أنه مومن بناء على تخصيص الوعيد بالكفار كقول المرجئة مثاله قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به فمن عفى عنه بمحض الفضل أو شفاعة شافع مخصص من الآية غير داخل في حكمها بالأخبار الدالة على العفو قوله إلا من كان بالتنصيص أي فإنه لا يخرج من الوعيد ولا يعفى عنده ثم يحتمل أن يريد به من جاء نص تعذيبه على سبيل التنصيص والتعيين من عصات المومنين ويحتمل أن يريد به ما قصد بحكم العام من إفراده ويكون العام نصا فيه باعتبار إرادة الله وعلمه والأول أظهر قوله فينفذ فيه البيت أي فيمن وقع التنصيص على تعذيبه و ضميره عفوه يعود على الله تعالى أو على من وقع التنصيص على تعذيبه من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول وإنما كان العفو عن هذا ضعيف لبنائه على جواز الخلف في الوعيد أو على النسخ في الخبر ولا يصح واحد منهما.

لا تحبط الطاعة والإيمـــــان	بغير كفر ذا اقتضى البرهـــان
لو يحبط الأعمال فعل الاثـــم	لكان مثل رده في الحكـــــــم
بطلان ذا اللازم باضطـــــرار	يعلم واللزوم باشتهـــــــار
لو تبطل الطاعات بالذنـــــوب	مع جواز العكس في المطلـــوب
لكان ذا تحكما والعكـــــــس	أولى لذى من لم يصبه نكـس
فالله لا يضيــــــع وزن ذرة	من عـــــمل الشر أو المبرة

مسألة الإحباط هي الأصل الذي بنى عليه المعتزلة تأبيد العقاب في حق العصاة ذهب جمهورهم على أن الكبيرة الواحدة محبطة ثواب جميع الطاعات وإن كثرت وذهب الجبائي وابنه على أن الزلات إنما تحبط الطاعات إذا ارتب عليها وإن ارتب الطاعات درأت السيئات وأحبطتها واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات قال في الإرشاد مخاطبا لهم م ما أصلكم أن الوعيد على التأبيد يستحق بزلة واحدة وتحبط لأجلها ثواب الطاعات وذلك مع تسليم لفاسد أصولكم في العقول مستحيل فإن مرجع العقول في مداركها إلى أمثلة الشاهد ونحن نعلم أن من جرم غيره وبلغ جهده دائبا في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس بحسن إحباط جميع حسناته لسيئة واحدة وإن كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحط ويحبط أولى من العقاب بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات فإحباط العقاب أحق وقد قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ثم الطاعات باقية على حقائقها صحيحة أداؤها والإصرار على الكبيرة لو كان يدرأ ثواب الطاعات لكان ينافي صحتها كالردة ومفارقة الملة فإنها لما كانت

محبطة كانت منافية لصحة العبادة قوله لو يحبط الأعمال فعل الإثم البيتين هو إشارة إلى قوله في الإرشاد ثم الطاعات باقية على حقائقها إلى آخره و نظمه أن يقال لو كان الإثم يحبط ثواب الطاعات لو كان منافيا لصحتها كالردة فإنها لما أحبطت الحسنات نافت الصحة لكن التالي باطل وبيان الملازمة أن الثواب لازم للصحة إذ هي موافقة ذي الوجهين الشرع وما وقع موافقا للشرع فهو مثاب عليه فلزم من حصول الصحة حصول الثواب ومن نفى الثواب نفى الصحة وبيان نفي التالي أن الطاعات مع الفسق باقية على حقائقها موافقة للشرع إذا الفاسق مأمور كالمطيع فهي إذن صحيحة قلت ولبعض المحققين أن الصحة لا تستلزم القبول الذي هو ترتيب الثواب قال لأن الصحة براءة الذمة من الفعل المكلف به و هو أعم من ترتيب الثواب عليه وعلى هذا فلا تتم الملازمة قوله لو تبطل الطاعات بالذنوب البيتين هو إشارة إلى قوله في الإرشاد ونحن نعلم أن من خدم غيره إلى قوله ثم الطاعات وحاصله أن يقال نحن إن سلمنا التحسين والتقبيح فليس إبطال الذنوب للطاعات بأولى من العكس وهو إبطال الطاعات للذنوب فارتكابه إذن تحكم تنزه الباري عنه على أصلكم بل مقتضى الكرم وسعة الفضل العكس وأيضا الشرع يدل على دره السيئات بالحسنات فإحباط العقاب أحق قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات والنكس ضعف العقل قوله فالله لا يضيع وزن ذرة البيت هو إشارة إلى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذه الآية أحد ما استدل به أهل السنة على أن المؤمن العاصي لا يخلد في النار لأن نفس الإيمان عمل جبره لا يمكن أن

يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار وهي أيضا دليل على بطلان القول بالإحباط كما يدل عليه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون.

وحالة المومن مع كبيرته إن لم يتب فذاك في مشيئته
يجوز فيه العفو والعقاب و بعده ينالـه الثواب
لوصف حاله من الإيمان ولا يكون في سوى الجنان
من أجل ذا ينقطع الوعيد عن ذي كبيرة فلا يزيد

هذا كله تأكيد لما تقدم وزيادة بيان قوله يجوز فيه العفو والعقاب البيتين بيان لكون العاصي في المشيئة بمعنى أنا نردده بين هاذين الأمرين العفو ابتداء والعفو الذي يعقبه الثواب الأبدي ونشك فيما يقع به منهما وهذا في غير من وقع التنصيص عليه بأحد الأمرين كما تقدم.

والعفو جائز بمحض الفضل وبالشفاعة ليوم الفصل
نبينا يشفع في العباد بنطع القضا على المراد
وفي السلامة من العقاب وبعده وزائد الثواب
وشافع بالإذن أهل الجاه وآخرا شفاعة الإله
فلا يدوم في عقاب النار من داخل فيها سوى الكفار

الشفاعة لغة الطلب يقال شفعت في الأمر شفاعة طلبته بوسيلة و ذمـــام و الشفيع والشافع الطالب لغيره قيل وهي في الشرع طلب العفو والتجاوز من الله تعالى عن ذي الخطيئة قلت وهذا لا يشمل جميع أقسام الشفاعة و يدل على ثبوتها قول تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه لمن أذن له وأحاديث الشفاعة كثيرة مشهورة خرجها أهل الصحة وغيرهم وحديث الشفاعة لإراحة الناس من الموقف متواتر وقد وقع الإجماع على ثبوت الشفاعة في الجملة قوله والعفو جائز أي العفو عمن مات من المومنين مصرا على المعاصي عقلا وشرعا وإذا جاز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وفي هذا رد على معتزلة بغداد حيث قالوا العفو غير جائز وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الأبد قال في الإرشاد وهذا الذي قالوه مراغمة للعقل ولا يخفى حسن الغفران والتجاوز عن المسيء وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه وإذا حسن من الواحد منا الصفح مع تلذذه بالإنتقام والتشفي وتعرضه للمضار لو كضم غيظه فلان لحسن من الرب المتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنى حقا أولى وأحرى وما ذكروه إبطال لرحمة الله تعالى فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا وحتموا ما يجري من أحكام العقبى ولا تبقى مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب قوله نبينا يشفع البيتين إشارة إلى أقسام الشفاعة وذكر أربعة الشفاعة الكبرى وهي مختصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وهي لإراحة الناس من هول الموقف وتعجيل الحساب وثانيها لقوم إستوجبوا النار من المذنبين وهذه لنبينا محمد ﷺ وغيره من الملائكة والنبيئين والمومنين رابعها في زيادة الدرجات في الجنة لبعض أهلها والمعتزلة لا يثبتون غير هذه مع الأولى قوله وشافع بالإذن أهل

الجاه يعني فيما لا يختص به الرسول صلى الله عليه وسلم وأهل الجاه شامل الأنبياء والملائكة وغيرهم من خواص عباد الله تعالى قال عليه السلام يشفع الجار في جاره والقريب في قريب وقال إتخذوا الأيادي عند الفقراء فإن لهم في الأخرة لدولة قال أهل العلم وإنما هي شفاعتهم يوم القيامة للمتصدقين عليهم قوله وأخرا شفاعة الإله يعني بالشفاعة هنا الإخراج من النار وهو من مجاز المشاكلة وأشار به إلى ما خرجه أهل الصحة من حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ وذكر خروج من يخرج من النار بشفاعة الملائكة والنبيئين وغيرهم قال فيقول قد شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج معها قوم لم يعملوا خيرا قط يريد خيرا زائدا على الإيمان وأن نفس الإيمان حاصل لهم.

فصل عذاب القبر مما قد ورد	من بعد رد الروح فيه للجسد
للمومن عاص وللذي كفر	ثبت بالاجماع ممن قد غبر
بعد سؤال الملكين من وضع	في قبره عن كل حاله جمع
من واجبات الدين والرسالة	كما اقتضى الدليل لا محالة
فالمومن الذي يجيب بالصواب	ويعجز الكافر عن هذا الجواب
فروح من سعد لهي الناعمة	في برزخ من العذاب سالمة
من لم يثبت روحه معذبه	به لأجل الجهل أو مكذبه
وذا النعيم والعذاب أصغر	وبعد عود الجسم ذاك أكبر

قد بلغت الأخبار بفتنة القبر وعذابه مبلغ التواتر والمراد بالفتنة الإختبار ففتنة القبر سؤال الملكين وقد إستعاذ عليه السلام من عذاب القبر والإستعاذة منه ومن فتنته مستفيضة في السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة وخالفت المبتدعة في فتنة القبر وعذابه وقالوا إنا نرى الميت في قبره بعد دفنه بأيام لا يزال على حاله حتى إن حبة السمسم إذا وضعت عليه لم تزل على ما كانت عليه وهذا حماقة منهم وجهل بأحكام الله سبحانه ووقوف مع المعتاد ومن يضلل الله فما له من هاد ولا مانع من رد الحياة إلى الميت إلى بعض أجزائه ويجعل له من العقل والفهم ما يفهم به ويجيب ويدركه الملكان وإن لم نسمع نحن كلامهم وكذا يجوز أن يسمع كلام من يسلم عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به ولا حاجة إلى تكلف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قوله من بعد رد الروح فيه للجسد ظاهره ردها لجميع الجسد ولم يرد في ذلك قاطع فيتحمل إحياء الجميع وإحياء بعض الأجزاء قوله ثبت بالإجماع ممن قد غير فاعل ثبت يعود على العذاب للكافر والمومن العاصي بعد رد الروح وعبر سلف ومضى ويعني السلف الصالح ولا شك أنهم مجمعون على فتنة القبر وعذابه وإنما حدث الخلاف بعدهم قوله بعد سؤال الملكين من وضع في قبره ظاهره عموم السؤال وقد وقع التردد في الأطفال والمعصومين وأما العذاب فيختص بالكافرين وبعض عصاة المومنين ولا يختص بالقبور إذ الحريق والغريق وأكيل السبع يسألون كالمقبور وإنما خصه المؤلف بالذكر لأنه الغالب قوله جمع أي أحيي في القبر ورد إليه روحه بعد المفارقة ولام للتعليل أي عن كل ما أحيي الميت لأجل السؤال عنه ومن واجبات الدين تفسير لها ولا يعني جميع الواجبات بل

أصولها لأنه إنما يسأل عن ربه ودينه ونبيه حسبما جاء في الصحيح قوله فالمومن الذي يجيب بالصواب المومن شامل للمطيع والعاصي وكل منهما يجيب بالصواب للحديث الآتي قوله فروح من سعد البيت أراد بالسعيد المومن المطيع والعاصي المعفو عنه إبتداء ويطلق السعيد أيضا على مطلق المومن والبرزخ في اللغة الحاجز بين الشيئين والمراد هنا ما بين الموت والنشر قوله من لم يثبت البيت يقتضي بمفهومه وعلته أن المثبت لا يعذب مطلقا كان مطيعا أو عاصيا و ليس كذلك و قد قدم المؤلف أن العذاب للكافر و المومن العاصي و قدم أيضا أن المومن يثبت ويجيب بالصواب فيجاب بأن ما قدمه مخصص للمفهوم أو بمفهوم إنما يعتبر ما لم يعارضه ما هو أقوى منه أو بأنه تبع في تعليق التنعيم والتعذيب بالتثبيت وعدمه الحديث المشهور في ذلك وهو قوله عليه السلام إنكم تسألون عني يأتي الملكان فيقولان له من ربك وما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم فأما المومن الموحد الله ربي ومحمد رسول الله جاءنا بالبينات والهدى فآمنا واتبعناه فيقولان له نم نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه وأما المنافق والمرتاب فيقول لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليلت ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعه كل شيء إلا الجن والإنس والحديث وإن كان ظاهره التنعيم لعموم المومن وإنه لا يعذب فهو مخصص لما ورد في تعذيب بعض عصاة المومنين في غيره حديث الجريدة وغيره وجعل المؤلف الجهل قسيما للتكذيب لأنهما حقيقتان متغايرتان وبينهما عموم خصوص أن أريد بالجهل عدم العلم بحيث يعم الظن والشك والوهم والاعتقاد لأنه قد يوجد الجهل بهذا المعنى ولا تكذيب كالشاك وقد

يوجد التكذيب ولا جهل كالكافر المعاند وإما أن أريد به الإعتقاد الفاسد وهو حقيقة فهو مستلزم للتكذيب بدون العكس فالتكذيب أعم والأول ليشمل جميع الكفار والله تعالى أعلم.

وللشهيد حالة مخصوصـــة ... في الآي والاخبار ذي منصوصة

فروحه يدخل في دار الســلام ... حيا بأثر القتل رزقـــه دوام

فهذه كرامة المجـــــاهد ... وغيره مقعده بشاهــــــد

حياته فالقطع مع ما يــــرزق ... والوقف في الكيــف هو المحقق

المراد بالشهيد المقتول في سبيل الله قيل سمي بذلك لأن أرواحهم شهدت دار السلام بنفس الموت وغيرهم إنما يشهدها يوم القيامة وقيل إن الله وملائكته يشهدون له بالجنة وقيل لأنه ممن يشهد على الأمم يوم القيامة بإبلاغ الرسول الرسالة إليهم وقيل غير ذلك قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما أتاهم الله من فضله الآية واختلف العلماء في معنى هذه الحياة المسندة إليهم مع الإجماع على تزويج نسائهم وإرثهم وتنفيذ وصاياهم فقيل هي حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الإيمان بها بظاهر النص ويكف عن كيفيتها وقيل هي حياة مجازية بأن فضلهم الله تعالى بدوام حالهم التي كانت في الدنيا من الرزق وإجراء الثواب كالأحياء بخلاف أرواح سائر المومنين فلما أشبهوا الأحياء وصفوا بالحياة قيل وأجمعوا على أن أرواحهم لا تعود إلى أجسادهم على ما كانت عليه في الدنيا إلا إذا كان يوم القيامة تعود إليهم وأجمعوا على أن لهم مزية على غيرهم من المومنين لأنهم خصوا بالرزق

والفرح وقد وردت الأحاديث بصحة ذلك كله خرج مسلم أنه قال عليه السلام أرواح الشهداء في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تاوى إلى تلك القناديل الحديث وفيه قالوا يا ربنا نريد أن ترد أرواحنا إلى أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى وفي الموطأ إنما نسمة المومن طير تعلق في شجر الجنة وقد ذكرنا في الشرح بعض ما يتعلق بها هادين الحديثين قال القاضي ابن عطية لا محالة أن الشهداء ماتوا وأن أجسادهم في التراب وإنما الحي أرواحهم ولا يختصون بذلك لأن الأرواح كلها حية وإنما الفرق أن أرواح الشهداء يدخلون الجنة من حين الموت وأرواح غيرهم تعرض عليها مقاعدها من الجنة لا يدخلوا بها إلا يوم الحساب والفائدة في الآية إنما هو قوله يرزقون وإلا فالأرواح كلها حية قال وحينئذ وإنما نسمة المومن طير يعني بالمومن فيه الشهيد انتهى بالمعنى وقد تبين لك أن ما قاله المؤلف هو مختاره من الخلاف قوله وغيره مقعده بشاهد ليس على عمومه لخروج الأنبياء منه ودخولهم الجنة إثر الموت كالشهداء نص عليه عياض وغيره وكذا قوله مخصوصة يعني بالشهيد أي بالنسبة إلى غير الأنبياء من سائر المومنين فالقصر إلا إضافي لا حقيقي.

كالقول في الأرواح والنفوس	فعلمها للعالم القدوس
فالروح من عالم الأمر ما ورد	في كنهه والنفس قطع يعتمد
قد كثر القول لذاك فانتهى	إلى ثلاثمائة للعلما
ويسألونك عن الروح إقتضى	وقف العباد فهو عند المرتضى
والأشعري قال ذاك جسم	حي لطيف مدرك ذا الحكم

به حياة الجسم في المشابـك بعادة والموت في المتاركـة

فالروح غير صفة الحيـاة وضـده الموت إلى الوفـاة

الروح يطلق على معان ومراد المؤلف هنا روح الإنسان وهو مشتق من الريح واختلف الناس فيه اختلافا كثيرا قال ابن راشد في المرقبة أخبرنا القرافي عن ابن دقيق العيد أنه رأى كتابا للحكماء في حقيقة النفس والروح وفيه ثلاثمائة قول قال وكثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ثم إن علماء الإسلام اختلفوا هل يجوز الخوض في حقيقة معرفة الروح أم لا على قولين حجة المنع قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ثم إنه تعالى بين أنه لم يوت الخلق من العلم إلا قليلا وذلك يقتضي أنه من الكثير الذي انفرد سبحانه وتعالى بعلمه وحجب علمه عنا فكيف لنا أن نخوض فيه وحجة الجواز أنه إنما منع الخوض فيه لغير العلماء وإلى هذا ميل الإمام أبي حامد الغزالي والقائلون بهذا اختلفوا فقيل هو عرض نشا من كيفية التركيب فإذا انحل التركيب ذهب وقال كثير إنه الحياة وقال آخرون إنه جسم نوراني شفاف مشابك للجسم أمر الله سبحانه العادة بموت الجسم عند فراقه وهذا قول الأشعري وقيل جسم لطيف مشكل على صورة الإنسان داخل الجسم وقيل إنه النفس الداخل والخارج قال عياض وهو خطأ بين قال إمام الحرمين والذي يجب القطع به أن الروح موجود لمخلوق لله عز وجل من جنس مخلوقاته ابتداه تعالى وبراه من العدم إلى الوجود وأسكنه هذا الجسد يحيى الجسد عند ذلك أي خلق الله

الحياة في كل جزء من أجزاء الجسد عندما جاوره الروح ثم يخرجه من هذا الجسد فيموت الجسد عند مفارقته عادة أجراها الله سبحانه إنتهى قال الإمام القرطبي في شرحه لصحيح مسلم إنها أمر ينفخ في الجسد ويقبض منه و يومن و يكفر ويعلم ويجهل و يفرح ويحزن ويتنعم ويتألم ويتعين إنه ليس بعرض لاستحالة قيام هذه المعاني بالأعراض فيجب أن يكون مما يقوم بنفسه وقابلا للأعراض قوله كالقول في الأرواح والنفوس قال القاضي في الإكمال اختلف في النفس فقيل هي الروح وهما اسمان مترادفان وقيل هي الدم وقيل النفس الداخل والخارج وقيل هي الحياة قوله فالروح من عالم الأمر إشارة إلى قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وإضافة أمر إلى الله إضافة تخصيص أي من الأمر الذي يختص الرب تعالى كنهه وحقيقته كحقيقة الملك ونحوه من مخلوقاته تعالى قال بعض المفسرين أي من الأمور التي استأثر الله بها ولم يطلع عليها خلقه والغزالي يطلق عالم الأمر على ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز من العالم لإثباته هذا القسم و به يفسر هذه الآية وقوله تعالى ألا له الخلق والأمر ويقول في الروح نحوه هو من عالم الأمر بناء على أن الخلق في الآية بمعنى التقدير قوله فالروح غير صفة الحياة بناء على قول الأشعري وغيره ممن قال إن الروح ليس بعرض وإما على القول المرتضى فالوقف في حقيقة الروح فلا ندري هل الروح هي الحياة أو هي غيرها وقد يكون الوقف بعدم الجزم بنفي العرضية لأن كونها ليست بعرض محقق كما مر من كلام القرطبي والله أعلم.

حدوثه ثبت قبل الجســـــم فلا تناسخ له بالجــــــزم

بقاؤه ليس له بالعقـــــــل وإنما ثبوته بالنقـــــــل

هذه أحكام ثابتة للروح وهي خمسة حدوثه ووجوده قبل الجسم ونفي التناسخ فيه وبقاؤه وجواز فنائه عقلا وهذا مع الأول متلازمان أما الأول فقال الإمام القرطبي واتفق أهل الحق على أن الروح محدث لأنه متغير وكل متغير حادث ولا يلتفت إلى قول من قال إنه قديم إذ لا قديم إلا الله تعالى وأما الثاني فقد ذكر صاحب المواقف خلافا في أن النفس هل تحدث مع البدن أو قبله فاحتج من قال بالأول بقوله تعالى بعد تعدد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد إضافة النفس واحتج من قال بالثاني بما روى عنه عليه السلام خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام وأما الثالث فهو الحق قال المؤلف ومعنى التناسخ عند القائلين به وهم شرذمة الفلاسفة هو أن النفس إذا إنقطع تعلقها ببدن صح تعلقها ببدن آخر فإن كانت في البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن فاضل كريم وإن كانت في البدن الأول من النفوس الجاهلة الخبيثة تعلقت ببدن مناسب لها والمعتمد في نفيه أن نقول لو صح التناسخ على النفوس لزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر كما أن من مارس ولاية بلد سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها واللازم باطل فالملزوم مثله إنتهى باختصار وقال عياض رحمه الله أهل التناسخ القائلون بانتقال الأرواح إلى أجساد

أخرى فأهل السعادة تنتقل أرواحهم إلى أجساد حسنة تتنعم فيها كما جاء في الحديث وأهل الشقاء تنتقل أرواحهم إلى أجساد خسيسة قبيحة تعذب فيها فإذا إستوفت قدر عذابها رجعت إلى أحسن بنية وهكذا أبدا وهذا معنى الإعادة والثواب والعقاب عندهم قال رحمه الله وهذا ضلال وإبطال لما جاءت به الشريعة من الحشر والنشر والجنة والنار قال أبو عبد الله الأبي وما احتجوا به من كون الأرواح في جوف طير لا يتم لأن هذه الطير لها أرواح أخر وهم لا يقولون ذلك إنتهى وأما الحكم الرابع والخامس فقال في بغية الطالب أما بقاؤها فقال الإمام فخر الدين طريقنا في بقاء النفس أطباق الأنبياء عليهم السلام والأولياء والحكماء عليه يعني خلافا للفلاسفة القائلين باستحالة البقاء عقلا ونحن نقول لولا أخبار الشرع بذلك لقلنا بجواز العدم عليها قال عز من قائل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا الأية وقال تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها الأية وروي عن النبي ﷺ أنه قال أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتاوي إلى قناديل معلقة في ساق العرش وعنه عليه السلام إنما نسمة المومن طير تعلق في شجر الجنة وفي حديث الأسرى أنه ﷺ لقي آدم في سماء الدنيا وعن يمينه أسودت وعن يساره أسودة فإذا نظر إلى يمينه ضحك وإذا نظر على شماله بكى و الأسودة جمع سواد وسواد الإنسان شكله والأحاديث في هذا كثيرة وأما كونها منعمة أو معذبة فلقوله ﷺ إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده

بالغدات والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله قوله فلا تناسخ دخول الفاء يقتضي أن عدم التناسخ مسبب عن ثبوت الحدوث وأن الحدوث يستلزمه والظاهر أن لا ملازمة بينهما وبيان المؤلف لها في بغية الطالب غير بين على أنه تابع في ذلك للفخر في المعالم وسلمه شرف الدين وكلاهما مذكور في الشرح.

وملك الموت علـــــى الأرواح	وكيل قبضها مـــن الأشبـــاح
وما لــه في ذا من اختــــــراع	كــذلك الكســب بلا نـــزاع
إذ عدم الحياة غير مكتســـب	كذا وجود الموت في هذا الطلب
وإنما لــــــــه بذي الأمور	قبض كنفخ ملك في الصــــور
فيصعق الخلق من الأحيـــاء	غير الذي أخرج باستثنـــاء
ثم الإله يهـــلك الأحيـــــاء	وبعد ذلك يرث الأشيـــــاء
ونفخة من بعد ذا في الصـــور	للبعث والحشر مع النشـــور
فترجع الأرواح للأجســـــاد	لم تعد مالها من المعتـــــاد
ويجمع الأوليا و الأواخـــــر	ونزلت ملائك للقـــــادر
وجاءهم من غير تشبيــــه ولا	مخالف لحال ما تأصــــلا
للفصل والحساب ثم العـــرض	ثم تصير الأرض غيــر الأرض
و أزلف الجنان للثـــــواب	وأبرز النيران للعقـــــاب
وتنشر الكتب للبيــــــان	للمومنين الأخذ بالإيمـــان
وكل كافر من أجل الخســـر	يأخذ بالشمـــال خلف الظهر

ويسأل الديـــــــان كل عبد	عمله من حســـــــــن وضد
كثرة أو قلة كالنقيــــــــــر	قولا وفعلا وعن القطميــــــــر
وأنطقت جوارح الإنســــــان	بكل ما ينكر من عصيـــــــان
وأحضرت صحائـــــف للوزن	تخبر بالسرور أو بالحـــــزن
والحوض للنبي منه تشـــرب	أمته ومن أوان تنصــــــــب
وظهر الصراط مثل الجســـر	على جهنم لأجل المـــــــر
من جاء يصير للنعيـــــــم	وغيره يقع في الجحيـــــــم
أهل النجاة متفاوتونـــــــا	والهالكـــون متخالفـــون
وكل ما ذكرت في ذا الفصــــل	وضوح إمكان له بالعقـــــل
والسمع قد دل على الوقـــوع	فوجب الجزم بلا تـــــزوع

اشتملت هذه الأبيات على جملة من أحوال الأخرة أولها الموت وآخرها الإستقرار بالجنة والنار وهي ممكنة أخبر الشرع بها فوجب التصديق على ظاهرها وتأول المبتدعة كثيرا منها تأويل الظاهر الممكن إلحاد في الدين والمراد بملك الموت عزرائيل عليه السلام قال الله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم أي وكل بقبض أرواحكم يتناول إخراج الروح من الجسد إذا بلغت الحلقوم وأعوانه يعالجونها حتى تبلغ الحلقوم بدليل توفته رسلنا والله هو المتوفي حقيقة لأنه الذي يخلق الموت والحياة وبهذا التقرير يجمع بين هذه الأي وتنزل كل أية منزلتها من الصدق قوله وكيل قبضها من الأشباح جمع شبح بفتح الشين والباء هو الشخص وأراد به الجسد قوله وما له في ذا من إختراع هو بين مما تقدم أن لا موجد إلا الله سبحانه وفيه إشارة إلى الجمع بين قوله تعالى الله يتوفى

الأنفس حين موتها وقوله قل يتوفاكم ملك الموت كما سبق قوله كذاك الكسب بلا نزاع يعني أنه لا تعلق لقدر ملك الموت بحركة الروح و خروجها من البدن و لا بحدوث الموت فيه لا تعلق إختراع و لا تعلق كسب أما الأول فلوحدانية الأفعال وأما الثاني فلأنه في غير محل القدرة قوله إذ عدم الحياة البيت مبني على أن الموت وجودي وهو الصحيح والمعنى أن الطارئ على الميت أمران عدم الحياة و وجود الموت ولا تعلق لقدرة الملك بواحد منهما أما وجود الموت فلأنه في غير محل القدرة وأما عدم الحياة فأما لذلك وأما لأن العدم غير مقدور وهو قول الأشعري والجمهور قوله وإنما له بذي الأمور قبض أي وإنما له في هذه الأمور القدرة على القبض فقط لأنه تمكين القابض يده على ما فيها فيرجع إلى حركة يده وهي مقدورة له والله تعالى أعلم قوله كنفخ ملك في الصور فيصعق الخلق من الأحياء البيت المراد بالملك إسرافيل عليه السلام والتنكير للتعظيم قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السماوات والأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون و الصور القرن الذي ينفخ فيه إسرافيل نفختين إحداهما بالصعق و الأخرى للبعث وقيل الصور جمع صورة وصعقهم موتهم من شدة الفزع وهول تلك النفخة قال الله تعالى إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون والمستثنى قيل جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت ثم يميتهم الله بعد ذلك وإليه أشار بقوله ثم الله يهلك الأحياء أي الباقين بعد النفخة الأولى قوله وبعد ذلك يرث الأشياء الإرث هنا إستعارة لبقائه تعالى بعد الأشياء لأن الوارث من الخلق باق بعد موروثه

قوله ونفخة من بعد ذا في الصور البيتين البعث والنشور مترادفان يقال بعثت البعير أقمته ونشر الميت قام وانشره الله والحشر الجمع وهو جمع الخلائق بالمحشر للحساب ولم تعد أي لم تتجاوز يعني أن كل روح ترجع إلى جسدها المألوف لها في الدنيا لا تتعداه إلى غيره بل تهتدي له كاهتداء الرجل لبيته كما جاء في الخبر ويحتمل أن يرجع ضمير لم تعد إلى الأجسام فيكون المعنى أن الأجساد تبعث على هيئتها التي كانت عليها في الدنيا من قلة أجزائها وكثرتها وبياض وسواد وطول وقصر وغير ذلك إما بأن تعاد أعراضها بعينها أو أمثال تلك الأعراض قوله ونزلت ملائك للقادر هو إشارة إلى قوله تعالى وتنزل الملائكة تنزيلا قيل إذا جمع الله الخلائق نزلت ملائكة السماء الأولى وهم أضعاف الخلق فتحدق بالخلق ثم تنزل ملائكة السماء الثانية فتحدق بملائكة سماء الدنيا وهم أضعافهم أيضا وكذا إلى السماء السابعة و حينئذ يقول الإنسان أين المفر فيقال له كلا لا وزر وجاء مثل هذا في تفسير قوله تعالى وجاء ربك و الملك صفا صفا قوله و جاءهم من غير تشبيه البيت إشارة إلى قوله تعالى و جاء ربك قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والمجيء والإتيان ونحوهما من المتشابه لأن الإتيان حركة وانتقال وهو على الله محال فالسلف يفوضون ويحتمل على مذهب أكثر الخلف أن يكون على حذف المضاف أي أمر ربك أو سلطانه أو بعض ملائكته أو يكون من الإسناد المجازي كما يقال قطع الأمير اللص لم يقطع وإنما أمر به ويحتمل غير ذلك وكلام المؤلف هنا يحتمل القولين إذ نفي التشبيه ثابت في كلا المذهبين لاكن تقدم للمؤلف في فصل الصفات أن

الوقف الذي هو مذهب السلف أولى ولا مخالف لحال ما تأصلا أي مما يجب له تعالى وما يستحيل عليه قوله للفصل والحساب ثم العرض أي الفصل بين العباد وإنصاف بعضهم من بعض و ثم بمعنى الواو والعرض الحساب اليسير واليسير القليل والسهل اللين وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال من نوقش الحساب عذب قالت عائشة ألم يقل الله فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال رسول الله ﷺ إنما ذلك العرض من نوقش الحساب عذب قوله يوم تصير الأرض غير الأرض للظرف متعلق بما قبله وهو إشارة إلى قوله تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض وتبديل الأرض بأن تكون يوم القيامة بيضاء عفراء كقرصة النقي هكذا روي في الحديث ثم اختلف فقيل تبذيلها و إزالتها و الإتيان بغير وقيل تبديل صفاتها بأن تمر وتسوى وتزال أكامها قوله وأزلف الجنان البيت إشارة إلى قوله تعالى و أزلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين و أزلفت الجنة للمتقين غير بعيد و برزت الجحيم لمن يرى الجنان بكسر الجيم جمع جنة وبفتحها القلب وبرزت أظهرت وكشفت وأزلفت قربت وأدنيت إما بالكشف عنها ورؤيتها أو بأن تنقل من مكانها وتوضع بالقرب منهم حتى يعاينوها قوله وتنشر الكتب للبيان البيتين الكتب الصحف المثبت فيها طاعة العباد ومعاصيهم وهي التي كتب الحفظة عليهم في الدنيا وهذا مما يجب الإيمان به لوروده في الكتاب والسنة ووقع عليه إجماع الأمة ثم المومن مطيع وعاص ونعني بالعاصي من ينفذ فيه الوعيد من العصاة فالمطيع يأخذ كتابه بيمينه إجماعا وكذا العاصي عند الأكثر وهو ظاهر كلام المؤلف ويدل على ذلك قوله تعالى إنه ظن

أن لن يجور فعلل أخذ الكتاب وراء الظهر بالكفر ووقف بعضهم وأما الكافر فيوتى كتابه بشماله قيل تغل شماله إلى عنقه وتجعل خلف ظهره فيأخذ كتابه وقيل بل يثقب صدره فيدخل شماله منه فيأخذ بها كتابه وراء ظهره وكلام المؤلف يحتمل القولين والأول أقرب للفظه قوله ويسال الديان كل عبد الأبيات الثلاثة سماع الكلام القديم في عرصات القيامة مما يستوي فيه البر والفاجر قال الله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم و ما كنا غائبين وعنه ﷺ ما منهم من أحد إلا ويسائله رب العالمين وما بينه و بينه حجاب ولا ترجمان والقل والكثر بمعنى القلة والكثرة والنقير هو النقرة في ظهر النواة و القطمير هو القشرة الرقيقة التي في النواة ويقال هي النقطة البيضاء التي في ظهر النواة تنبت منها النخلة وهما كناية على اقل الأشياء قوله و أنطقت جوارح الإنسان البيت إشارة إلى قوله تعالى اليوم نختم على أفواهم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون وقوله عز وجل ويوم نحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون الأيات الثلاث أي حتى إذا جاؤوا النار سئلوا عن كفرهم وجحدهم فأنكروا بعد أن شهد عليهم النبيئون والمومنون فعند ذلك تشهد عليهم جوارحهم بما كانوا يعملون في الدنيا ثم يحتمل أن الله تعالى يخلق في الجوارح حياة وعلما وفهما حتى تنطق ويحتمل أن الله سبحانه يخلق فيها أصواتا ضرورية تؤدي شهادتها وظاهر اللفظ هو الأول أعني أن النطق اختياري قوله وأحضرت البيت قال غير واحد جمع أهل الحق على وجود ميزان حسي له كفتان ولسان

وقال السعد التفتزاني الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفيته والموزون به صحائف الأعمال أو مثالات يخلقها الله تعالى و يزنها جل و علا على قدر أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وأنكر المعتزلة الميزان لأن الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ولأنها معلومات لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن فلا إشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأعراض لعل في الوزن حكمة لا يطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث قوله والحوض للنبي مما يجب الإيمان به حوض رسول الله ﷺ وسلم وقد تواثرت الأخبار به وأنه ترده أمته لا يظمأ من شرب و يداد عنه من بدل وغير آنيته من فضة عددها عدد نجوم السماء له ميزابان يجريان فيه إلى الجنة ماؤه أشد بياضا من اللبن وأبرد من الثلج و ألين من الزبد طوله ما بين عمان إلى إيلة روى ذلك كله عن رسول الله ﷺ واختلف هل هو قبل الصراط أو بعده واستدل كل من الفريقين بظواهر وتوقف فيه الباجي قال الإمام السنوسي تبعا للقرطبي صاحب التذكرة والتحقيق أن له حوضين قبل وبعد و أوان جمع آنية وزنه فواعل قوله وظهر الصراط مثل الجسر الأبيات الثلاثة الصراط ثابت حسبما نطق به الكتاب والسنة قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم و قفوهم إنهم مسؤولون وهو جسم ممدود على متن جهنم أرق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار هذا قول الأكثر وذهبت فرقة وهو قول أبي الحسن إلى أنه بسيط يقف الناس بأجمعهم عليه

وعليه يكون حسابهم قال ابن دهاق وجعلوا وصفه عليه السلام له بالرقة كالشعر وبالحد كالسيف أكثر في بساطته وقد أنكر كثير من المعتزلة الصراط أن يكون على ظاهره زعما منهم أنه لا يمكن العبور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيامة قالوا وإنما المراد بالصراط طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم والجواب أن إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادات ولا شك أن الآخرة أكثر أحوالها خوارق والله تعالى يسهل الصراط على من يشاء كما جاء في الحديث أن منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد وجريا ومشيا وحبوا وعلى البطن فناج مسلم و مخدوش مرسل و مكردس في النار ومختطف بكلاليب كشوك السعدان قوله وكل ما ذكرت في ذا الفصل البيتين يعني به جميع ما ذكر في الفصل حتى بعثة الرسل فإن الرسالة لا تثبت بطريق السمع وإنما تثبت بالمعجزة ودلالتها ليست بسمعية كما تقدم وإنما يعني ما يوقد من الشمع كقبض ملك الموت للأرواح وكوقوع جميع أحوال الآخرة فإذن العموم في قوله وكل ما ذكرته أريد به الخصوص وأظهر من هذا بل هو المتعين أن يقال أراد بالإشارة الفصل الأقرب الذي هو فيه وهو قوله فصل عذاب القبر مما قد ورد الخ لا من قوله فصل من الجائز بعثة الرسل إلى هذا المحل لأنها فصول لا فصل واحد والإشارة بلفظ القريب وتركيب الدليل الذي أشار إليه أن يقال كل ما ذكر في هذا الفصل من سؤال وحشر وغيرهما

ممكن أخبر الصادق بوقوعه وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه يجب الإيمان بوقوعه ينتج كل ما ذكر في هذا الفصل واجب الإيمان بوقوعه ولا يخفى بيان المقدمتين وبالله التوفيق.

فصل و الإيمان هو التصديـــــق	بكل ما جاء به الصديـــــق
عن الرسول علمه بالضـــــرر	في رسم الأكثرين و المعتبـــر
و هو حديث النفس تابعا لمـــا	حصل من معرفة ألذ قد مـــا
هذا اختيار القاضي لا هي فقـط	للشيخ ذان في جواب لا غلـــط

الإيمان في أصل اللغة عبارة عن مطلق التصديق وفي الشرع تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فإنه عندهم عبارة عن إمتثال الواجبات واجتناب المحرمات وخلافا لمن قال إنه إسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان أو للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح فتصديق جنس والتقييد بالرسول مخرج لتصديق غيره وقوله في كل ما علم بالضرورة مجيئه به يريد ما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلاة الخمس ووجوب صوم شهر رمضان ووجوب الزكاة والحج وغير ذلك من الأحكام المشهورة من دين نبينا محمد ﷺ بالخبر المتواتر وتقييد التعريف به مخرج لما لا يكون بهذه الحيثية كالذي ثبت بأخبار الأماد وبالاجتهاد ثم أدخل لفظة كل في هذا التعريف وإن كانت غير صالحة في تعريف الماهية فهي هنا لتأكيد العموم إذ هو مستفاد من لفظة ما فمن أنكر فردا واحدا من هذا العام سلب عنه وصف الإيمان ولا يجب تخصيص هذا العموم لامتناع تخصيص

العام المؤكد قاله في بغية الطالب قوله عمله بالضرر جملة حالية من كل أي الإيمان إن هو التصديق بكل ما جاء به طريق النقل عن الرسول حال كون مجيئه معلوما بالضرورة وهذا لأن طريق المشاهدة أو التواتر وكلاهما ضروري قوله وهو حديث النفس البيتين يعني أن التصديق هو حديث النفس التابع للمعرفة إحترازا من التابع الظن أو الشك أو الوهم أو الإعتقاد واختلف جواب الشيخ في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع ووحدانيتـــه وإلاهيته و صفاته وتصديق رسله وقال مرة التصديق حديث النفس التابع لذلك وهو الحق واختاره القاضي وغيره قلت وعلى كلا القولين في تفسير التصديق فالتقليد ليس بإيمان فالأشعري إذن أيضا قائل بأن المقلد ليس بمومن وقد تقدم للمؤلف إنكار نسبته للأشعري أو القاضي أو الجمهور ففي اقتصاره هنا على تعريف الإيمان بما ذكر تدافع مع ما سبق وكذا نسبته للأشعري والقاضي والأكثر والله تعالى أعلم قال في بغية الطالب فإن قلت فالفرق بين حديث النفس التابع للمعرفة وبين المعرفة قيل بينهما من الفرق ما بين صفة العلم و الكلام قوله لا غلط أي هاذان القولان للشيخ صدرا منه على سبيل القصد لا السهو والغلط لا بمعنى أنه أجاب مرة بالأول للتعيين اجتهاده لا لسهو وقع والله أعلم.

عنوانه كلمـــــة الشهـــادة تضمنت معنــــــــاه بالإفادة

فالنطق شرط غير شرط في الأصح لقادر فالترك كفر قد وضـــــح

لما كان تصديق القلب أمرا باطنا جعل الشرع على التصديق المذكور علاقة وترجمة وهي كلمة الشهادة وخصت بذلك لاشتمالها على جميع عقائد الإيمان مع اختصارها وقلة حروفها فهي مع اختصارها وسهولة النطق بها مطابقة للمترجم عنه ولا يتضح دلالة غيرها من الأذكار على جميع عقائد الإيمان كالحمد لله والله أكبر إتضاحها وإلى إشتمالها على التصديق المذكور أشار المؤلف بقوله تضمنت معناه بالإفادة وهو استيناف بياني وقد أوضح ذلك الإمام السنوسي رضوان الله عليه في عقيدته المسماة بالصغرى بما لم يسبق إليه ثم اختلف في النطق بكلمتي الشهادة هل يتوقف عليه الإيمان أو هو من الواجبات الفرعية وعلى الأول اختلف هل هو شرط خارج عن ماهيته وأن الإيمان هو التصديق بشرط إقترانه بالإقرار وهو ركن منه وعليه فيكون الإيمان شرعا مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللسان وهو إختيار إبن العربي وعياض والفخر وشمس الأئمة والنسفي وأخرين وذهب جمهور المحققين إلى الشرطية وأن حقيقة الإيمان إنما هو التصديق فقط وهو مقتضى التعريف السابق وعلى الشرطية فيصح إيمان من صدق بقلبه ومنعه مانع من النطق من خرس ونحوه ونقل جماعة من المحققين الإجماع على ذلك ومن الناس من حكى الخلاف وهو بعيد جدا لما فيه من التكليف بما لا يطاق وهو في حق الأخرس ابعد إذ لم يفرط فيمن لم ينطق جهلا بالوجوب فيصح إيمانه على الثالث دون الأولين وأما من صدق وصرح بالنقيض أو امتنع من النطق أنفة أو حمية فلا خلاف في كفره قوله لقادر الظاهر رجوعه إلى الشرط أي النطق شرط في حق القادر على النطق دون العاجز.

لا تدخل الأعمال في الإيمـــان لعطفها عليها في القــــرآن
كذلك ما قــرن بالمعصيــــة دليل ما قلنا بغيــر مريــة
لو كانت الأعمال جزءا للـــزم تكريرا ونقض لزوما قد حتـم
ولم تكن مشروطة بالإيمـــان وهي له مشروطة بالإيقـــان

هذه أدلة ثلاثة على حقيقة قول أهل السنة في مسمى الإيمان الشرعي وبطلان ما ذهب إليه المعتزلة من أن مسمى الإيمان هو جميع فرائض الدين من العبادات وترك المحظورات هذا قول جمهورهم وزعم أبو الهذيل العلاف منهم أنه اسم لجميع الطاعات فرائضها ونوافلها فأدخل النوافل في مسمى الإيمان وأما ما نسب لأكثر السلف من أن الإيمان إسم للتصديق والعمل فلا بد من تأويله أما قول إبن التلمساني مرادهم الإيمان الكامل وأما بأن يكون إطلاقهم الإيمان على العمل مجازا من إطلاق إسم الشرط على المشروط ويدل على التأويل إدخالهم الفاسق تحت الإيمان ولولا التأويل لكان ذلك في غاية الصعوبة لبطلان الماهية المركبة ببطلان جزئها أشار إلى هذا الشيخ إبن عرفة رحمه الله وبيان ما أشار إليه المؤلف أن يقال الدليل على أن الأعمال غير داخلة في الإيمان أنه ورد في القرآن عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع أن القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وهو عدم دخول المعطوف في المعطوف عليه الدليل الثاني أنه ورد في القرآن إقتران الإيمان بالمعصية الكبيرة قال تعالى ﴿ وإن طائفتان من المومنين إقتتلوا ﴾ وقال سبحانه ﴿ يا أيها الذين آمنوا

كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ وقال عز وجل يا أيها الذين آمنوا ﴿ توبوا إلى الله توبة نصوحا ﴾ ولأنه يصح أن يقال آمن و فعل المعصية ولا شك أن هذا لا يعد تناقضا ويلزم التناقض على قول المخالفة قوله لو كانت الأعمال البيت هو تركيب للدليلين السابقين على طريق من المنطق وبيانه أن يقال لو كانت الطاعات جزءا من مسمى الإيمان لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا والتالي باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما انتفاء التالي فلأنه لو كان تكريرا أو نقضا لما قيده الله بذلك لتنزيه كلامه تعالى عن التكرير والنقض لكنه قيده بها كقوله إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومثل غير واحد بقوله سبحانه الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ولا يصح ذلك لأن المراد وليشركوا بعد إيمانهم أي لم يريدوا بعد ذلك حسبما جاء مفسرا في الحديث قوله ولم تكن مشروطة البيت هو الدليل الثالث وتقريره أن نقول لو كانت الأعمال داخلة في الإيمان لما كان الإيمان شرطا في صحتها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع إشتراط الشيء بنفسه وبيان نفي التالي قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن الآية.

من فسر الإيمان بالتصديق	لا زيد لا نقص على التحقيق
ومن يرى لطاعة الأعمال	و أنها فيه من الكمال
صح دخول المزيد والنقصان	فيما يرى من جملة الإيمان

اختلف في زيادة الإيمان ونقصه على ثلاثة أقوال يزيد وينقص لا يزيد ولا ينقص ثالثها يزيد ولا ينقص فالأول باعتبار الأعمال أي بناء على أن العمل داخل في الإيمان كما يقول السلف وقد مر تأويله والثاني مبني على أن الإيمان هو التصديق القائم بالقلب وهو عوض لا يزيد ولا ينقص إلا أن يقال زيادته باعتبار متعلقاته وكثرة أدلته و اتقاء الغفلات وتوالي ذلك من غير فتور على أنه أختلف في العلوم هل تتفاوت في الجزم فقال المحققون لا تتفاوت فليس بعضها وإن كان ضروريا أقوى في الجزم من البعض وإن كان نظريا وقال الأكثر تتفاوت إذا العلم بأن الواحد نصف الإثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث وأجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كإلف النفس لأحد المعلومين دون الأخر وعلى قول الأكثر فقبل الإيمان الزيادة والنقص على معنى القوة والضعف ولعل المؤلف إلى هذا أشار بقوله على التحقيق أي من فسر الإيمان بالتصديق لا يزيد ولا ينقص على قول المحققين أن العلوم لا تتفاوت وهو التحقيق على الأخر يزيد وينقص وأما وجه القول الثالث فمراعاة الإطلاق الشرعي في نحو قوله تعالى زادتهم إيمانا ولم يرد النقصان قوله وأنها فيه من الكمال إشارة إلى قول السلف بدخول الأعمال في مسمى الإيمان محمول على الإيمان الكامل كما قدمنا وعليه فالإيمان يزيد وينقص.

فمثل ذا يقــــــره بالشينـــــة	لنفي عصمـــة من الخطينـــة
فالشك في العمل دون التصديق	فهي به تـــــرك بالتحقيـــــق
والشك لا يقبله في الحـــــال	فصـــح أن يكـــون في المــــال

من قال مومن على استثناء أو قال عند الله باقتراء
رد عليه ذا وصح الأول على الصحابة به يعول

اختلف السلف ومن بعدهم في إطلاق أنا مومن أو تقييده بالمشيئة فيقول أنا مومن إن شاء الله وبالأول قال المحققون وبالثاني قال جماعة وذهب الأوزاعي إلى التخيير فمن أطلق نظر إلى الحال وإلى أن الإيمان هو التصديق ومن قيد بالمشيئة فإما بناء على أن المراد الإيمان الكامل الذي تدخل فيه الأعمال والشك إما باعتبار كونه على بعض المعاصي في الحال ولا يشعر بذلك وإما باعتبار كمال الأعمال أن ذلك لا يقطع به وأما باعتبار صحتها ولا يقطع بها أيضا إذ قد يعرض للأعمال ما يفسدها من رياء وغيره بحيث لا يشعر به العامل وإما بناء على أن الأيمان التصديق ويكون التقييد للتبرك لا للشك أو نظر إلى العاقبة وهي مجهولة قوله في مثل ذا الإشارة إلى الإيمان الشامل للأعمال قوله لنفي عصمة من الخطيئة أي باعتبار الله واعتقاده وقد يكون في نفس الأمر محفوظا وإلا لم يجب له القصد قوله فهي به تبرك بالتحقيق ضمير حي يعود على المسألة وضمير به يعود على التصديق والباء للظرفية أي المريد بالإيمان أي التصديق يقرن بالمشيئة على وجه الترك لا على وجه الشك في الحال قوله فصح أن يكون في المآل هو وجه ثان في صرف المشيئة إلى الشك على كون المراد بالإيمان التصديق قوله من قال مومن على إستثناء البيتين إشارة إلى رد قول من جوز أنا مومن عند الله وهو حقيق عند الله إن أراد في المآل لما فيه من الجرءة و التسور على الغيب وإلى صحة القول بالمشيئة لثبوته عن جماعة من الصحابة كعبد الله بن مسعود وتبعه جمع عظيم من الصحابة والتابعين وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد.

والنطق والفعل هما الإســــلام والانقيـــاد هو الاستـســلام
فكل مومن على ذا مسلـــــــم وعكســه كليـــة فتحــــرم
وقيل بالعكس وبالتـــــرادف و بالمباينـــة في التخـــالف

لما فرغ من الكلام على الإيمان ذكر حقيقة الإسلام ونسبته من الإيمان فذكر أن الإسلام عبارة عن النطق والفعل مراده بالنطق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وبالفعل باقي في الدعائم الخمس إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وبهذه الخمس فسر الإسلام في حديث سؤال جبريل وليس المراد بالفعل مطلق الفعل أو جميع الأفعال فالإسلام إذن عبارة عن الدعائم الخمس و بنى المؤلف على هذا القول أن الإسلام أعم من الإيمان وفيه نظر إذ بينها على هذا القول عموم وخصوص من وجه فيجتمعان فيمن وجد منه التصديق وساق الأفعال المذكورة وينفرد الإيمان فيمن وجد منه التصديق والإقرار فقط وينفرد الإسلام فيمن وجدت منه الدعائم الخمس بدون التصديق وقد يتأول قول المؤلف هما الإسلام بأنه كلية لا كل أي بل واحد من النطق والفعل إسلام و حينئذ يصح أن الإسلام أعم قوله والإنقياد ذاك الإستسلام الإشارة راجعة إلى الإسلام والإستسلام معطوف على الإنقياد بحذف العاطف أو هو عطف بيان له أي و الإسلام الإنقياد في اللغة والإستسلام أو الإنقياد الذي هو الاستسلام هذا ما ظهر في معنى هذا الكلام والله تعالى أعلم قوله وقيل بالعكس أي الإيمان أعم وهذا بناء على أن الإيمان هو التصديق والإسلام التصديق والعمل وهو مختار

الإمام السنوسي في تفسير الإسلام في حديث جبريل قال إن كلمة الشهادة تتضمن جميع خصال الإيمان بناء على أن معنى أشهد أقر عن علم ويقين أن شرط الشهادة العلم بالمشهود به وباقي فروع الدين داخلة في باقي قواعد الإسلام الخمس قوله وبالترادف هذا قول جماعة منهم البغوي وعياض والنسفي إلا أن البغوي يفسرهما بالتصديق والعمل وعياض والنسفي بالتصديق والنطق وهذا جمع بين حديث سؤال جبريل وحديث وفد عبد القيس فإنه فسر فيه الإيمان بما فسر به الإسلام في حديث سؤال جبريل وفسر فيه الإسلام بما فسر به الإيمان في الحديث المذكور فهما إذن مترادفان ويدل عليه أيضا قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وذلك هو مذهب البخاري كما سبق في صدر الكتاب قوله وبالمباينة في التخالف ظاهره أن هذا قول مباين للأقوال السابقة وليس بذلك بل القول بالتباين مقابل للتخالف وهو أعم من الثلاثة الباقية الإسلام أعم عكسه العموم والخصوص من وجه وكذا قرره الإمام السنوسي رحمه الله وهذا لأن تباين اللفظين عبارة عن تعدد معانيهما عكس الترادف الذي هو عبارة عن إتحاد معناهما لكن المؤلف تبع صاحب المباحث العقلية في جعله التباين مقابلا للعموم والخصوص وهو تسامح على أن مقتضى كلام صاحب المباحث أن مراده بالتباين تغاير المعنيين وهو لا ينافي أن يكون بينهما عموم وخصوص وقد يحتمل أن يريد المؤلف بالتباين كون مفهوم أحدهما ليس نفس مفهوم الآخر ولا داخلا فيه وبالعموم والخصوص دخول أحد المفهومين في الآخر ثم القول بالعموم والخصوص من وجه

مبني على أن الإيمان عبارة عن التصديق فقط وأن الإقرار ليس بشطر ولا شرط والإسلام عبارة عن كلمتي الشهادة فقط وأما إن كان الإسلام عبارة عن الدعائم الخمس فيثبت بينهما العموم والخصوص من وجه كان الإقرار شطرا أو شرطا أولا .

فصـــــل ورسم إنكـــــار لـــــا	عن الرسول باضطـرار علمـــا
أو فعل ما عليـــه واعتــــرض	بمن خل امن ذا وضده فــرض
أجيب من بعد بلـــوغ الدعــوة	يكـون ذاك منكـــــرا بالقوة
وعدم التصديـــق للمعلـــوم	ضرورة في الديـــن و المحتـــوم
أو فعل ما عليه غالبـــا يـــدل	كقاتل النبي عـــقده يحـــل
ذا الرسم فيه اختاره ابن عرفة	بممكن تصديقـــه قـــد وصفـــه
قلت وذا الإمكـــان بالعمـــوم	فهو المحقق مــــــن المفهـــوم
فيفســـد الطـــرد لذلك بمـــن	لم تبلغ الدعوة فهو قـــد و من
إذ كفره قـــد انتفى يقينـــا	لنص مــــا كنا معذبيـــــن

مدلول الكفر لغة التغطية فهو حقيقة في الأجسام مجاز في المعاني وفي العرف الشرعي إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به أو فعل ما يدل عليه فقولنا إنكار جنس وإضافته إلى ما بعده تخرج إنكار ما لم يعلم ونفي ما علم وهو قسمان عقلي ونقلي بتواتر و أحاد وبقولنا بالضرورة خرج ما ثبت بنقل الأحاد و ما في معنى ذلك من الأحكام الإجتهادية و ما أدركه العقل بغير الضرورة وهذا إن فسرنا العلم هنا بما هو أعم من مصدوقه على الظن وإلا فلا تدخل الظنيات حتى يحتاج

على إخراجها وقولنا أو فعل ما يدل عليه أي على الإنكار ليدخل قتل النبي صلى الله عليه وسلم وإلقاء المصحف في القاذورات و شد الزنار ونحو ذلك وهذا الحد أعني قولنا إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول بدون زيادة المؤلف عزا المؤلف للغزالي واعترضه بل ليس بمصدق ولا مكذب بما جاء به الرسول فإنه كافر اجماعا وليس بمكذب وبأطفال الكفار ومجانينهم فإنهم كفار قال الشيخ إبن عرفة معترضا على الأمدي إذ أراد بمن ليس بمكذب ولا مصدق أنه بلغته الدعوة فعدم تصديقه تكذيب وتمنع سلبها عنه وإن أراد بمن لم تبلغه الدعوة منع تكفيره حسبما نص عليه غير واحد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفي أولاد الكفار خلاف مشهور وكذا مجانينهم بالجنون الطارئ قبل بلوغهم هذا اعتراض إبن عرفة وجعل المؤلف من لم يتحقق منه تصديق ولا تكذيب بعد بلوغ الدعوة في قوة المكذب لا مكذبا فالفعل كما يظهر من كلام إبن عرفة حسن يصح انعكاس الحد إذ الممكن خلوه عن التصديق والتكذيب بالفعل لكن لما بلغته الدعوة وكان معه من الدلائل ما إن تأمله ارتدع عن الشك إلى التصديق صار كالمعاند المنكر بعد العلم ولعل هذا مراد الشيخ إبن عرفة والله تعالى أعلم قوله وعدم التصديق الأبيات الثلاثة هو إشارة إلى قول إبن عرفة في الشامل بعد أن زيف كلام الأمدي والأولى أنه عدم التصديق الممكن بما علم ضرورة مجيء الرسول به أو فعل ما يدل عليه غالبا كقتل النبي و إلقاء المصحف في القاذورات عمدا واحترز بالممكن من المجنون والصبي غير المميز وضمير تصديقه راجع إلى الرسم أي التصديق

المذكور في الرسم قد وصفه إبن عرفة بكونه ممكنا قلت والأولى إسقاط قيد الإمكان من الحد إذ مقصودهم تعريف الإيمان والكفر الحقيقيين لا الحكميين كما في المجنون والصبي غير المميز ولذا حدوا الإيمان بما لا يشمل غير المميز والله تعالى أعلم قوله قلت إلى آخره هو اعتراض على إبن عرفة بأن حده فاسد الطرد بمعنى أنه يدخل في الحد ما ليس من المحدود فيكون غير مانع وبيانه أن الإمكان عند المنطقيين عام وخاص فالإمكان العام صحة نسبة المحمول للموضوع وإن كانت واجبة والإمكان الخاص صحة كل من النسبة ونقيضها فيصدقان في نحو كل إنسان كاتب وينفرد العام بنحو قولنا كل إنسان حيوان إذا تقرر هذا فلفظ الممكن في الحد محتمل للإمكان العام و للإمكان الخاص و يترجح العام لأن الخاص يستلزم العام من غير عكس فعلى تقدير أن يراد الخاص تحقق العام و على تقدير إرادة العام لم يتحقق الخاص فالعام إذن محقق والخاص مشكوك فيعتبر المحقق ويلغى المشكوك وحينئذ يكون معنى كون التصديق ممكنا إمكانا عاما أنه لا يستحيل ثبوته للموصوف أعم من كون ثبوته واجبا أو جائزا وعلى هذا التقدير يفسد طرد الحد بدخول من لم تبلغه الدعوة إذ يمكن تصديقه بشيء مما جاء به الرسول ضرورة كالعقائد التي يستقل العقل بإثباتها والمراد خروجه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقف العذاب على بلوغ الدعوة ليس بمعذب والكافر معذب فمن لم تبلغه الدعوة ليس بكافر لا يقال مراد إبن عرفة دخوله لأنه أحد الأقوال لأنا نقول تقدم من كلام إبن عرفة ما يقتضي أن مختاره فيمن لم تبلغه الدعوة

عدم التكفير قلت وقد يجاب عما أورده المؤلف على حد ابن عرفة بأن الحيثية في ذلك معتبرة في الحدود فقوله عدم التصديق إلى آخره أي عدم التصديق الممكن بشيء مما علم ضرورة مجيء الرسول به من حيث علم مجيء الرسول به والتصديق بما جاء به الرسول من هذه الحيثية مستحيل فيمن لم تبلغه الدعوة وأيضا لا فائدة لتعيين الإمكان العام إذ الإمكان الخاص أيضا يفسد طرد الحد بما ذكره إن سلم الإفساد في العام بل نقول اصطلاح المتكلمين في إطلاق الإمكان الإمكان الخاص والشيخ إبن عرفة يتكلم في علم الكلام فلا يحمل الإمكان في كلامه إلا على عرفهم فيه وضمير قوله فقد وهن يعود على حد الشيخ ابن عرفة أي ضعيف بفساد طرده.

مجنـــــون أصلي من الكفـــــار وطفلهـــم بالخلف للنظـــار

اختـــار في ذا عـــدم التكفيـــر من ارتفـــاع قلـــم المذكـــور

مراده بالأصليي من جن من الكفار قبل البلوغ إحترازا من الكافر الذي طرأ عليه الجنون بعد البلوغ فالإجماع على كفره واحترز بقوله من الكفار من مجانين المؤمنين وأطفالهم ومحل الخلاف من جن من الكفار قبل البلوغ واستمر به ذلك إلى الموت من غير تخلل إفاقة بخلاف من طرأ عليه بعد البلوغ وأفاق بعد البلوغ وبلغته الدعوة وأمكنه النظر ففي النار وأما مجانين المؤمنين فمن إستمر به الجنون من حال الصبا إلى الموت فكأطفال المؤمنين وإن طرأ بعد البلوغ واستمر به إلى الموت نظر في حاله

قبل طريان الجنون فإن كان مطيعا ففي الجنة وإن كان عاصيا ففي المشيئة كغير المجنون من العصاة وكذا إن تخللت جنونه إفاقة نظر إلى حاله في تلك الإفاقة هذا ما تقتضيه أصول الشرع وقد أشار إليه أهل العلم قوله اختار في ذا عدم التكفير الإشارة إلى من ذكر من المجنون و الطفل قوله من ارتفاع قلم المذكور إشارة إلى الحديث رفع القلم عن ثلاث فذكر الصبي حتى يحتلم و المجنون حتى يفيق و النائم حتى يستيقظ و هو دليل ما اختاره المؤلف لدلالته على أن من ذكر ليس بآثم و الكافر لكون الكفر أعظم الآثام فينتج من الشكل الثاني أن من ذكر ليس بكافر و من في كلام المؤلف للتعليل أو الابتداء الغاية.

تقابل الإيمـــان و الكفـــران	تقــابل الضــــــدين بالبيان
و كون ذا من عــــدم و ملكـــه	لبعض أشياخ طـــروق سلكـــه
بنى عليه كفرمن لم يتصـــف	لـــذلك قلت كفره به عـــــرف
من غير خلف و لسيف الديـــن	بـــه اعتراض الرسم بالتعيين

يعني أن التقابل الذي بين الإيمان و الكفر هو تقابل الضدين و هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الأخر و هذا بناء على ما اختاره في حد الكفر أنه إنكار ما ذكر و ما تنسب لبعض أشياخه من أن تقابلهما تقابل العدم و الملكة و هما إثبات الشيء و نفيه عما من شأنه أن يتصف بذلك الثبوت هو الأتي على حد ابن عرفة و هو أيضا مختار السعد قوله بنى عليه كفر من لم يتصف

بذاك ضمير عليه عائد على القول الثاني و الإشارة إلى ما دل عليه السياق من التصديق و التكذيب و مراده من لم يتصف بها مع بلوغ الدعوة بدليل قوله قلت كفره به عرف من غير خلف لأن من لم تبلغه الدعوة الخلاف فيه مشهور لأن الذي بلغته الدعوة هو الذي يقبل الإتصاف بالملكة لكن في بغية الطالب أن المبني على القولين كفر من لم تبلغه الدعوة و حينئذ لا يرد على نتيجة ما أورده عليه و أيضا الذي في بغية الطالب أن بعض أشياخه كان يحكي في ذلك قولين و يبني عليهما كفر من لم تبلغه الدعوة قوله قلت هو اعتراض على شيخه في بنائه الإجماع على كفر من بلغته الدعوة إذا لم يصدق فتخريج الخلاف فيه من القولين في التقابل كالقياس في معرض النص و هو فاسد قوله و لسيف الدين الخ إشارة إلى اعتراض الآمدي على حد الغزالي و قد سبق بيانه.

و لا يكفر بعصيان أحد — و هو على ملة الإسلام اعتمد

ما لم يكن في القطع مستحيلا — يكون ذا بالكفر مستثقلا

مخالف الحق من أهل القبلة — بشبهة من شبه الأدلة

مختار جمع من محققينا — أنهم ليسوا بكافرين

من قال منهم قوله في الحال — يلزم عنها الكفر في المآل

فلا يكفر بما لم يلزم — من كفر ما ألت إليه و لزم

بكفر من جسم قال الفخر — نفيه عز الدين فيه عسر

برهانه العوام لا يطيقون — ظاهر قولهم معذورون

قلت الصواب الحكم بالتكفير — بصحة التقليد في المذكور

يعني إذا تقرر أن الكفر عبارة عن إنكار ما مر و عن عدم التصديق به لزم أن لا يكفر أحد من أهل القبلة بترك شيء من الواجبات و فعل شيء من المحرمات إذ قد صدقوا من جاء بها و لم ينكروا أحكامها و لهذا لو قرئ قوله لا يكفر أحد بالفاء الموذنة بالسببية لكان أحسن و هذا إذا ارتكب المعصية غير مستحل لها أو مستحل معصية ثابتة بالإجتهاد لا بالقطع أما إن استحل المعصية المقطوع بكونها معصية فاستحلاله كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق قال السعد و بهذا تأويل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب الإيمان عنهم قوله مخالف الحق من أهل القبلة الأبيات الأربعة هذا الفاسق بالإعتقاد و ما تقدم في الفاسق بالجارحة و قد اختلف الناس في تكفير أهل الإعتقادات الفاسدة كالمعتزلة و لمالك و الشافعي و القاضي فيهم قولان و سبب الخلاف هل لازم القول يعد قولا أو لا و بيانه أن المعتزلة مثلا و إن اعترفوا بأحكام الصفات فقد أنكروا الصفات و يلزم من أنكر الصفات إنكار أحكامها و من أنكر أحكامها فقد كفر إتفاقا فالمعتزلة لم يقولوا بنفي الأحكام و لكنه ما له قولهم و لازمه قوله يكفر من جسم قال الفخر هو إشارة إلى قوله في المعالم الأقرب أن المجسمة كفار لأنهم اعتقدوا أن كل ما لا يكون متحيزا في جهة فهو ليس بموجود فنحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث و خالقنا ليس بمتحيز فالمجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الإله فلزمهم الكفر إنتهى قوله نفيه عز الدين فيه عسر أي على العوام يدل عليه ما بعده قال الشيخ ابن عرفة و الأقرب تكفير المجسم و ظاهر قول عز الدين انه لا يكفر بعسر فهم العوام نفي

الجسمية و كفر مدعي الحلول لقلة عروضه للأذهان و الأوهام انتهى و اختار المؤلف تبعا للفخر و إبن عرفة تكفير المجسم و عدم عذر العوام بعسر فهم البرهان على نفي الجسمية و أجاب عن العسر المذكور بان ذلك إنما ينتهض عذرا لو كان التقليد لا يكفر لأن إلزام العوام حينئذ بذلك كالتكليف بما لا يطاق و أما إذا قلنا التقليد كاف بل هو المطلوب في حق البليد فلا يعذر المجسم و إن كان عاميا لقدرته على اعتقاد نفي الجسمية بالتقليد قلت و في هذا نظر إذ قد يقال العسر عند عز الدين في نفي الجسمية و اعتقاده لا في البرهان على ذلك حتى يتمكن الجواب ما ذكر المؤلف فتأمله:

كفر الفلاسفة بالثلاث	وبحثها من أعظم الأبحاث
علم بجزئي و حشر الجسد	و حدث العالم في ذا المقصد
قالوا بنفيها على التمام	تكفير لحجة الإسلام

يعني أن حجة الإسلام الغزالي كفر الفلاسفة بثلاث مسائل نفيهم لحشر الأجساد و نفيهم لحدوث العالم و نفيهم لعلم الله بالجزئيات قال في الإقتصاد و يجب القطع بتكفيرهم في ثلاث مسائل و هي إنكارهم لحشر الأجساد و النشر و التعذيب بالنار و التنعيم في الجنة بالحور العين و المأكول و المشروب و الملبوس و الأخرى قولهم إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات و تفصيل الحوادث و إنما يعلم الكليات و إنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية و الثالثة قولهم أن العالم قديم و أن الله تعالى و تقدس متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول و إلا فلم يرنا إلا مقترني الوجود و هؤلاء

إذا وردت عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية و هذا كفر صريح و القول به إبطال لفائدة الشرائع و سد لباب الإهتداء بنور القرآن و استفادة الرشد من قول الرسل فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم فما من قول يصدر منهم إلا و يتصور أن يكون كذبا و إنما قال ذلك لمصلحة فإن قيل فلم مع أنهم كفرة قلنا لأنه عرف قطعا من الشرع أن من كذب رسول الله ﷺ فهو كافر و هؤلاء يكذبون ثم يعللون الكذب بمقادير فاسدة و ذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا إنتهى و صوبه إبن عرفة .

و من نفى ملة الاسلام فقد	كفر مطلقا و إن كان اجتهد
قلت و للبيضاوي في الطوالع	عذره ذا يرد بالقواطع
محال أن يسؤول الاجتهاد	للكفر بالتقصير ذا يعتاد
لا يرتجى العفو له إجماعا	ما لم يتب و يقلع الاقلاعا

ذكر ابن الحاجب و غيره الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد و أن من نفى ملة الإسلام مخطئ أثم كافر اجتهد أو لم يجتهد و قال الجاحظ و العنبري لا يأثم المجتهد في العقليات المخطئ فيها للاجتهاد فمن الناس من حمل قولهما على العموم في المسلم و الكافر فإن الكافر المجتهد عندهما في الجنة و منهم من حمل قولهما على المسلم قيل و زاد العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب فإن أراد عدم الإثم كما تقدم نقله عنه و عن الجاحظ محتمل عقلا ممتنع شرعا و إلى قريب من هذا ذهب ناصر الدين البيضاوي قال في الطوالع و يرجى العفو للكافر البالغ في اجتهاده تحصيل

الحق الطالب للهدى و ذلك الرجى من فضل الله و لطفه إذ لا تقصير منه هذا معنى كلامه و زعم أن هذا مخصوص عن العمومات التي تأتي دليلنا إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتلنا في ملة الإسلام و أنه من أهل النار و لا يفرق بين معاند و مجتهد و لو كان المجتهد غيره أثم لما ساغ حكم الجميع بأنه من أهل النار و هذا دليل قطعي على صحة ما قلنا و استدل بعضهم على إبطال مذهب المخالف بظواهر فويل للذين كفروا من النار و ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرضاكم و يحسبون أنهم على شيء ذمهم على معتقدهم و توعدهم بالعقاب عليه و لو كانوا معذورون لما ذمهم و هذا الإستدلال لا يفيد القطع الجواز التخصيص بغير المجتهد منهم و المسألة قطعية فلا تكفي فيها الظواهر قوله قلنا و للبيضاوي في الطوالع البيت ظاهره أن البيضاوي جزم بعذر الكافر المجتهد كقول الجاحظ و العنبري و ليس كذلك و كذا قوله القواطع جمع قاطع فيه نظر إذ الدليل على بطلان ذلك القول قاطع واحد و هو الإجماع و أما ما استدل به بعض الأصحاب من الأيات السابقة فهي ظواهر لا قواطع كما تقدم و قد يجاب بأن الأيات و الأحاديث الواردة في ذلك و إن كان كل منها ظنيا فالمجموع يفيد القطع لأن الظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله محال أن يؤول الإجتهاد البيت أي لا نسلم نفي التقصير إذ الإجتهاد الذي لا تقصير فيه لا يؤدي إلى بطلان الإسلام و صحة الكفر لتظافر البراهين الساطعة و تظاهر الدلائل الواضحة القاطعة على صحة ملة الإسلام و صدق نبينا محمد ﷺ و اقتصر على بطلان قول البيضاوي لأنه من أئمة أهل السنة فربما يقع الإغترار بقوله و الإبطال لقول الجاحظ و العنبري على سبيل الأحرى.

فصل و توبة العبـــاد واجبـــة بالشـــرع نفسهم بها مطالبـــة

التوبة واجبة على جميع المؤمنين بغير خلاف بين الأمة و إنما الخلاف بينهم في مدرك وجوبها فالمعتزلة يوجبونها عقلا على مقتضى أصولهم و أهل الحق مطبقون على أن مدرك وجوبها الشرع جريا منهم على أصولهم أنه لا مدخل في للعقل في وجوب شيء من الواجبات بل في جميع أقسام الحكم الشرعي و الدليل على وجوبها قوله تعالى يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا و قوله و من لم يتب فأولئك هم الظالمون و قوله و توبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون و نظائر ذلك في القرآن كثير و قد وردت أخبار كثيرة بوجوب التوبة و ذلك مما لا خلاف فيه و لعل المؤلف قدم الحكم على التعريف لكون الموجب لذكر التوبة في علم الكلام قول المعتزلة إنها واجبة بالعقل و يجب على الله عقلا قبولها.

حقيقة التوبة شرعـا النـــدم لقبح عصيان الإله قـد حكـم

لازمه الإقلاع ثـــم العـــدم يقضي بذا من له فيـــه الفهـم

التوبة في اللغة الرجوع و أما في الشرع فاختلفت فيها العبارات و قال في الإرشاد التوبة هي الندم على المعصية لأجل ما يجب الندم له و مراده بما يجب الندم له النهي عنه و قال الإمام السنوسي حقيقة التوبة في الشرع الندم على المعصية لأجل أنها معصية و إن شئت قلت هي الندم على المعصية لأجل قبحها شرعا و بهذا الأخير حدها المؤلف و هو في معنى الأول و كذا حد الإرشاد راجع إلى هذا الحد و هذا لأن

الحسن و القبح عند أهل السنة راجعان إلى تعلق الأمر و النهي فالحسن ما قال الشرع فيه افعلوه و القبيح ما نهى عنه فقبح العقل كونه منهيا عنه فالندم على المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو حسبه أو ماله أو نحو ذلك ليس بتوبة قوله لازمه الإقلاع البيت قال في الإرشاد ثم الندم تلازمه صفة ليست منه عموما و تلازمه صفات في بعض الأحوال فأما الصفات التي تلازم التوبة أبدا فمنها الحزن و الغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك و الفرح المسرور بما فرط منه لا يندم عليه و مما يقارنه عدم ما كان فيما مضى و كل نادم على فعل فيجب اتصافه بتمني عدمه فيما مضى و أما ما يقارن التوبة في بعض الأحوال فالعزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه و ذلك لا يطرد في كل حال إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه فلا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنى و العزم من الخرس على ترك قذف المحصنات و إن صدر الندم من مثل ما ندم عليه فلا بد أن يقارن ندمه العزم على ترك معاودته إذ من المستحيل أن يكون موطنا نفسه على معاودة ما ندم على تعديه رعاية لحق الله تعالى إنتهى و حاصله أن الحرص و التمني يلزمان الندم عموما بخلاف العزم فإنما يلزم في حق المتمكن و سيأتي و كذا الإقلاع إنما يتصور في التوبة حال التلبس بالمعصية دون الفراغ منها و التوبة من شرب الخمر بعد الفراغ منه فإن الإقلاع حينئذ لا يتصور فقول المؤلف لازمه الإقلاع أي حيث يمكن و قد يريد بالإقلاع عدم التلبس بالمعصية و هو لازم الندم أبدا قوله يقضي بذا من له فيه الفهم و الإشارة راجعة إلى لزوم الإقلاع و العزم للندم و

عدم تحققه بدونها و هي على الفور بلا نزاع. التوبة واجبة على الفور إجماعا فإن آخر التوبة وجبت عليه التوبة من ذلك التأخير.

يصح في المرض بالإجماع و لو مخوفا يريد ما لم يغرغر و في معنى ذلك طلوع الشمس من مغربها لقوله تعالى و ليست التوبة الآية و قوله يوم يأتي بعض آيات الآية إن المراد ببعض الآيات طلوع الشمس من مغربها و ما حكاه المؤلف من الإجماع حكاه غير واحد و ذكر السعد أنه وقع التردد في صحة التوبة في مرض مخوف و مثله للعضد في المواقف و الصواب ما حكاه غيرهما من الإجماع و إن صح عن أحد أنه خالف فلا يعتد بخلافه لإجماع المفسرين على أن القرب في قوله تعالى إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ما لم يستحضر أو تطلع الشمس من مغربها و لدلالة ظواهر السنة التي تفيد لكثرتها القطع على صحة توبة العاصي ما لم يعاين و قد كان ﷺ يقول لعمه أبي طالب و هو في السياق أو قريب منه قل كلمة أحاج لك بها عند الله الحديث.

مثلـــــــه المجبـــــــوب	يتــــــرك لو تيسر المطلوب

هذه إشارة إلى العاجز تصح منه التوبة كالمجبوب يتوب عن الزنى بعد الجـب و القاذف يتوب عن القذف بعد الخرس و الناظر إلى المحرم يتوب عن ذلك بعد العمى خلافا لا في هاشم في قوله لا تتصور توبة المجبوب عن الزني قوله يترك لو تيسر المطلوب ضمير يترك عائد على

المجبوب و هو إشارة إلى ما ذكره العضـــد و غيره أن الزاني المجبوب توبته بالندم على الزنى و العزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة و مقتضى نصوص الأكثر سقوط العزم في حق العاجز كما مر في نص الإرشاد و قد نقل ابن أبي يحيى قولين في لزوم العاجز العزم.

و أنها من أربـــــع لأربـــــع	من كفر أو ذنـــب كذا من بـدع
لضدها أو غفلــــة ليقظــــة	و للترقي حالـــة معترضـــة

قال في المباحث العقلية و قال بعض الحكماء التوبة هي الرجوع من أربع لأربع من الكفر إلى الإيمان ومن البدعة إلى السنة و من المعصية إلى الطاعة و من الغفلة إلى اليقظة إنتهى و زاد المؤلف قسما خامسا و هي توبة الترقي و هي توبة من طاعة إلى طاعة أعلى من الأولى و هذه كتوبته ﷺ و استغفاره فإن ذلك بحسب المقامات لعصمته ﷺ من جميع الذنوب لاكنه كان يترقى في المقامات فيتوب عن مقامه بالأمس و يستغفر منه كأن نسبته من مقام اليوم نسبة المعصية من الطاعة و من هذا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين أو يكون ذلك تعليما لأمته و قد قيل فيه وجه ثالث و هو حسن الأدب مع الله و الخضوع و التبري من الحول و القوة.

لا خلف في الوجوب من كبائـــر	و إنما الخـــلاف في الصغـــائر
من غير إصرار على الصغيـرة	هي به تصيـــــر كالكبيـــرة
هذا اختياري اختار بعض الناس	نقيض ما قلت بــــلا التبـــاس

التوبة من الكبائر واجبة بالإجماع و اختلف في وجوبها من الصغائر قيل تجب و هو الذي ذهب إليه القاضي و قال آخرون لا تجب إلا من الكبائر و أما الصغائر فإنها تغفر باجتناب الكبائر و استدلوا بقوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و أجيب بأن الأية محمولة على كبائر الكفر قال الإمام السنوسي اختلف هل تكفير اجتناب الكبائر للصغائر قطعا أو ظنا و الصحيح عند الفقهـاء و المحدثين قطعا قوله فهي تصير كالكبيرة إلخ ضمير به يعود على الإصـرار و الإصرار المقام على الذنب و تأخير التوبة تهاونا لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الإستغفار قال ابن أبي يحيى قيل خمسة أشياء تصير الصغيرة كبيرة أحدها الإصرار عليها و الثاني التهاون بها و الثالث الفرح بها و الرابع الإفتخار بها و الخامس صدورها ممن يقتدى به و قيل إن الصغيرة لا تزال صغيرة و لا تعود كبيرة أصلا و هو الذي ذهب إليه الماوردي و نص عليه إبن عمران إنتهى.

قبولها من كـافر قطعـي | من غير خلـف غيره ظنـي
و للشيخ كالأول مثـل الـلازم | من قول فخـر الدين في المعالم

توبة الكافر مقبولة قطعا لقوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف و أما القاضي فجمهور أهل السنة أنه لا يقطع بقبولها و لكن يظن و قال الشيخ أبو الحسن أن التوبة إذا توفرت بشروطها قطع على الله بقبولها و استدل بقوله تعـالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده و نحوه من الأيات الواردة في ذلك و احتج الجمهور بأن كل ما ورد

في ذلك من ظواهر الكتاب و السنة قابل للتأويل فينتفي القطع بالقبول لكن إذا توفرت شروطها كان القبول مرجوا قوله و الشيخ كالأول مثل اللازم البيت أي و الشيخ يقول بقطع قبول توبة العاصي كتوبة الكافر و هو اللازم من قول الفخر في المعالم لادعائه الإجماع على قبول التوبة و لم يفصل قال إبن التلمساني و أما قبول التوبة فالإجماع ثابت على قبول توبة الكافر و أما قبول توبة العاصي فالظواهر دالة على قبولها قال الله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده فإدعاء الفخر الإجماع على قبولها من غير تفصيل ليس كذلك و إنما الإجماع على قبول توبة الكافر.

و هي بالاستقرار و البيان مما اقتضاه ظاهر القرآن
توبة كافر إلى الإسلام و مذنب ضيع في الأحكام
و توبة توجهت للمؤمنين و للنبيين ترقي المرسلين

قال إبن التلمساني إعلم أن التوبة واجبة على المكلفين نصا و إجماعا لما بينا أنه لا يجب شيء من الأحكام الشرعية عقلا و جميع المكلفين يخاطبون بها بحسب أحوالهم فتوبة الكافر غير توبة المذنب و توبة المذنب غير توبة عامة المؤمنين و توبة عامة المؤمنين غير توبة الأنبياء عليهم السلام و الصديقين فأما توبة المشركين فالرجوع إلى الإسلام قال الله تعالى أن لا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير و أن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه و أما توبة المذنبين فقد قال تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو

الغفور الرحيم و أنيبوا إلى ربكم و اسلموا و أما توبة المؤمنين فقد قال عز و جل يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا قيل التوبة النصوح هي الخالصة و هي التي لا يبقى معها ذنب و قيل التي لا يعود التائب إلى ما أقلع عنه و أما توبة النبئين عليهم السلام و الصديقين فقد قال الله عز و جل لقد تاب الله عن النبئين و المهاجرين و الأنصار و قد قال عليه السلام إنه ليغاز على قلبي فاستغفر الله في اليوم و الليلة سبعين مرة قيل إنه عليه السلام كان يترقى في المقامات و الأحوال فكلما ترقى إلى مقام أو حال استغفر الله مما قبله و فضل الله تعالى لا نهاية له و حسنات الأبرار سيئات المقربين إنتهى و كلام إبن التلمساني هذا هو الذي قصد المؤلف و الله تعالى أعلم و قوله و للنبئين ترقي المرسلين أي و توبة الترقي الثابتة للمرسلين ثابتة أيضا للنبئين الذين ليسوا بمرسلين إلا أن إبن التلمساني ألحق الصديقين كما دلت عليه الأية و لا يشعر به كلام المؤلف.

ثم التي تكـــون للعصـــاة تبعيضـــها يصـح با لاثبـــات
و ذلك في الخـــلاف لا في المثـــل أو الأعـم ذا نقيـض الأصــل
كتائب من تـــركه للظـــهــر مع تماديه لتـــرك العصـــر
و تائب من قتل النفس مطلقـــا لا قتـــل محرم له محققـــا
و صح مثل تائــب من غصـــب لا غيره مثل الزنـــى و الشـرب
رد المظالـــم لذا ثـم يشترط كالذكر للندم عمـا قد فـرط

قال ولي الدين القرافي تصح التوبة على ذنب مع الإصرار على ذنب آخر خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم في التقبيح العقلي لأن الكل في القبح على حد السواء و يرد عليهم قوله تعالى و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سيئــا و قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و قوله و الوزن يومئذ الحق و فصل بعض أصحابنا في ذلك فقال الحليمي تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها مقتضاه عدم الصحة إذ كانت من جنسها و به صرح الأستاذ أبو بكر لاكن قال الأستاذ أبو إسحاق لو تاب على الزنى بامرأة مع الإقامة على الزنى بمثلها قال إبن القشيري و أباه الأصحاب قال و قال الإمام إن كانت العقوبة على أحدهما أشد صحت التوبة من أحديهما دون الأخرى و قال الصوفية لا تكون توبة السالك مفتاحا للمقامات حتى يتوب من جميع الذنوب لكن كدورة بعض القلب و اسوداده بالذنب يمنع من السير إلى الله تعالى قلت و ظاهر كلام المؤلف سلوك ما ذهب إليه الحليمي و الأستاذ أبو بكر من اعتبار الجنس فإن التوبة من ذنب تصح مع المقام على ذنب آخر من غير جنس الأول و إن كان غير المتوب منه أشد في القبح و أعظم في العقوبة و لا تصح التوبة من ذنب مع المقام على آخر من جنسه و إن كان دون المتوب منه في القبح و هذا ظاهر المذهب و هو خلاف مسلك إبن التلمساني فإنه لا يعتبر الجنس و إنما يعتبر التفاوت في القبح فإذا تاب من ذنب مع المقام على آخر دونه في القبح صحت التوبة و إن كان مساويا له في القبح أو أشد لم تصح مثال الأول التوبة من الزنى بذات محرم مع الإقامة على الزنى بالأجنبية و

كان يندم على قذف أزواج النبي ﷺ و هو مقيم على قذف امرأة خليقة ماجنة أو على شتم الصحابة و هو مقيم على بعض الرعاع و العامة و العصاة و كالتوبة من الزنى في المسجد في ليالي رمضان مع الإقامة على الزنى في غير ذلك و مثال الأشد عكس هذه الأمثلة و المساوي كالندم على ترك الظهر دون العصر و كالندم على الزنى بامرأة بعينها و لم يندم على الزنى بغيرها و أما ما ذكر المؤلف من عدم صحة التوبة من الأعم مع الإصرار على الأخص تبين لما اشتملت عليه هذه التوبة من التناقض و هو إثبات لشيء و نفيه و مثله المؤلف بالتائب عن قتل النفس على العموم و الإطلاق مع الإصرار على قتل المحرم و هذا لأن السلب الكلي يناقضه السلب الجزئي و المراد بالمثل ما كان من نوع الذنب الذي تاب منه و إفراد ذلك النوع لها متماثلة قوله رد المظالم لذا لم يشترط لكون التوبة على إحدى المعصيتين تصح مع المقام على أخرى لا يشترط رد المظالم في التوبة عن الظلم و يعني بالمظالم التي لا يشترط ردها ما هلك منها و تعلق بالذمة فرض عوضه ليس بشرط صحة في التوبة و هذا كما إذا غصب شيئا و موت المغصوب وجب عليه غرم العوض فمنع العوض من مستحقيه بمعصية متحدة تستدعي توبة فلا يقدح في التوبة عن الغصب و أما لو كان الشيء المغصوب قائما بيده فلا تصح التوبة مع بقاء المغصوب بيده إذ لا يتحقق منه الندم على الغصب حينئذ و هكذا فـــي الإرشاد و المعالم و غيرهما و لعل المؤلف تبع العضد في المواقف فإنه ذكر أن المظالم ليس بشرط إلا عند المعتزلة و أطلق و سلمه السيد الشريف في الشرح ثم في بناء المؤلف هذه المسألة على المسألة السابقة نظرا إذ الغاصب إذا

فوت المغصوب فوجب عليه العوض فامتنع من دفعه فذلك المنع من نوع الغصب فكان الأتي على ما اختاره في المسألة السابقة إشتراط رد المظالم لا عدم الإشتراط نعم قد يصح البناء في القتل لأن منع القصاص من مستحقه ليس من نوع القتل بل بينهما من المخالفة ما بين القتل و الغصب نتأمله قوله كالذكر للندم عما قد فرط يعني أنه لا يشترط في التوبة ذكر الندم أي استدامته للندم على الذنب المتوب منه و هذا مذهب أهل السنة و شرط المعتزلة أن يديم الندم على الذنب المتوب منه في جميع الأوقات و يدل على صحة ما قلنا إن النادم إذا لم يصدر عنه ما نفى ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن الشرع أقام الأمر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان فإن النائم من من بالإتفاق و لما في التكليف من استدامة الندم من الحرج المنفي في الدين و قد حكى إمام الحرمين الإجماع على نفي وجوب الإستدامة.

و توبة صحت على المطلوب	و انتقضت بالعود للذنوب
أبطلها القاضي فعاد الحوب	و خالف الإمام و هو الصواب
على الذي نقض تجديد الندم	فعوده لذنبه أو قد عزم
كذاك بالتذكار للذنب إنحتم	عند أبي بكر بإطلاق جزم
و بابتهاج القلب في الأحوال	فبده به أبو المعالي

يعني أن من تاب ثم نقض التوبة لم يقدح ذلك في صحة التوبة الماضية و عليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعاودة قال الله تعالى إن الله يحب التوابين و هذه صيغة مبالغة لا تطلق إلا على من أكثر التوبة و في الحديث ما أصر من استغفر و لو عاد في اليوم سبعين هذا قول إمام الحرمين و الجمهور و خالف القاضي أبو بكر فقال بانتقاض توبته الأولى فيواخذ بذلك الذنب الذي تاب منه و الصحيح الأول لأن الشخص قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدوا له و الله مقلب القلوب من حال إلى حال و لأن التوبة مأمور بها فتكون عبادة و ليس من الشرط صحة العبادة المأتي بها وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى منه و احتج القاضي بقوله تعالى إلا الذين تابوا و أصلحوا و بينوا لأن قوله و بينوا المراد به استصحاب حال التوبة و الجواب أن المراد الترغيب في التزام حالها على الدوام فهو كقوله تعالى إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا إذ معناه و استصحاب حال الإقرار قوله على الذي نقض البيت هو من تمام قول الإمام يعني أن التوبة الأولى صحيحة فلا يجب على الناقض أن يتوب من الذنب الأول و إنما يجب تجديد الندم على عوده للذنب الأول أو عزمه على أن يعود و هذا بناء على أن العزم على المعصية معصية و هو قول القاضي و عليه المحققون كما سيأتي قوله كذلك بالتذكار للذنب إنحتم البيتين ضمير إنحتم يعود على الندم يعني أنه يجب على التائب عند القاضي أبي بكر تجديد الندم كلما ذكر المعصية و هو قول أبي علي من المعتزلة و سواء ابتهج بذكرها و فرح أم لا و معنى الإطلاق إن لم يفعل كان ذلك معصية

جديدة و لم يوجب ذلك إمام الحرمين إلا أن يذكر المعصية مشتهيا لها فرحا بها قال إذ لا خلاف أن استدامة ذكر الذنب لا تجب عليه و حجة القاضي أنه لو لم يندم عليها لكان مشتهيا لها أو فرحا و ذاك يرده إلى إصراره و يحل عروة الندم قال الإمام ولي فيه نظر إذ لا يبعد أن يندم لم إذا ذكر الذنب أعرض عنه و لم يفرح به مبتهجا و لم يحدد عليه ندما و لا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم و استصحاب ذكره جهده دهره قلت و حاصل جواب الإمام منع الملازمة و أنه لا يلزم من عدم تجديد الندم ثبوت الإستهانة و الفرح و هو بين:

مراتب الذنب لـــدى النفـــوس	خمس فمنها عــارض الهجوس
فخاطر ثم حديـــــث النفـــس	و الهم غيــر العــزم دون لبس
فالعزم في مذاهـــب المحققيـــن	مواخذ بـــه و رأي الأكثريـــن
ما قبلـــه غيـــر مواخذ بـــــه	في الإتفـــاق ذاك في مطلبـــه
إن قلت ذا العقـــاب مثل الفعل	أو ذاك ذنب مطلـــق في الأصـــل
قلت فذاك ممكـــن للقاضـــي	و ذا لغيره فـــــــلا اعتراض

ما يقع في النفس من المعصية مراتب الأولى الهاجس و هو ما يلقى منها و لا يواخذ به إجماعا لأنه ليس من فعل العبد إنما هو وارد لا يستطاع دفعه الثانية الخاطر و هو جريانه فيها و هو مرفوع أيضا الثالثة حديث النفس و هو تردده هل يفعل ذلك أم لا و هو مرفوع أيضا لقوله عليه السلام إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل الرابعة الهم و هو قصد الفعل و هو مرفوع أيضا لقوله تعالى إذ

همت طائفتان الآية و لو كانت مواخذة لم يكن الله و ليهما و لقوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه و في هذه المرتبة تفترق الحسنـــة و السيئة فإن الحسنة تكتب له و السيئة لا تكتب عليه بخلاف الثلاث الأول فإنه لا يترتب عليها ثواب و لا عقاب الخامسة العزم و هو قوة القصد و الجزم به فقال بعضهم هو كالأقسام المتقدمة و المحكي عن المحققين المواخذة به لقوله عليه الصلاة و السلام إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه كان حريصا على قتل أخيه و ممن قال بالمؤاخذة القاضي أبو بكر قال في الإكمال عامة السلف و أهل العلم من الفقهاء و المحدثين على ما ذهب إليه القاضي أبو بكر لكنهم قالوا إن هذا الهم يكتب سيئة و ليست السيئة التي هم بها و نواها لأنه لم يعملها بعد و قطعه عنها قاطع غير خوف الله فإن تركها خشيته لله كتبت له حسنة على ما جاء في الحديث الأخر إن تركها من جد أي صار تركه لها خوف الله و مجاهدته نفسه الأمارة بالسوء في ذلك و عصيانه هواه حسنة قوله ذاك في مطلب الإشارة للإتفاق أي الإتفاق ثابت في مطلبه أي مطلب ما قبل العزم و مطلبه هو حكمه المطلوب المبحوث عنه إطلاقا لإسم المصدر على المفعول و هو على حذف مضاف أي ذي مطلبه قوله إن قلت البيتين أي إن قلت هل العزم على المعصية يتنزل منزلة المعصية في الصغر و الكبر و الحقارة و العظم فالعازم على الزنى مثلا يأثم إثم الزاني و يواخذ بما يواخذ به الزاني و العزم مطلق ذنب و سيئة أخرى و ليس هو الذنب الذي عزم عليه فالجواب أن القاضي أبا بكر تردد في

ذلك و قال يمكن أن يتنزل العزم منزلة المعزوم عليه و أما غيره يجزم بأنه غير فعل المعزوم عليه و أنه مطلق سيئة لا أنه المعصية التي عزم عليها و نواها و لم أر هذه المسألة في غير هذا النظم و قد مر من كلام عياض أن الهم يعني العزم على القول بالمؤاخذة به يكتب سيئة و ليست السيئة التي بها و نواها لأنه لم يعملها بعد لأنه قطعه عنها قاطع غير خوف الله تعالى.

فصل و نصب الخلق للإمام وجوبه شرعا على الأنام
خطابهم به على الكفاية يعصي بتركه ذووا العناية

قدم حكم الإمامة على بيان تصورها لكون الحكم هو الأهم إذ فيه خالفت المعتزلة و هو الموجب لذكر الإمامة في علم الكلام و إلا فهي من فروع الدين لا من أصوله و مذهب الأشاعرة أن الإمامة واجبة على الخلق بالسمع دون العقل على أصلهم و ذهب الإمامية و الإسماعلية إلى العكس و الجاحظ و الكعبي و أبو الحسين البصري إلى أنها واجبة بهما معا و ذهب بعضهم إلى أنها واجبة على الخالق و ذهب آخرون إلى نفي الوجوب أصلا و كلها ما عدى الأول أقوال باطلة و إذا قلنا أن الإمامة واجبة بالسمع فهي من فروض الكفاية إن قام بها البعض سقطت عن الباقي و إن لم يقم بها أحد حرج بتركها فريقان أحدهما أهل الحل و العقد و الثاني كل من يصلح للإمامة و احتجت الأشاعرية على وجوب الإمامة بما تواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع

خلو الوقت من خليفة حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة و لابد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا أو هاتوا رأيكم رحمكم الله فأتاه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر و لم يزال الناس على ذلك في كل زمان إلى زماننا هذا من إقامة الأمة إما بإجماع من الأمة أو بعد وصية أو بهما.

حقيقة الإمامة الرياسة في الدين و الدنيا مع السياسة

مدلول الإمامة لغة التقدم و الإمام المتبوع و هي في الشرع عبارة عن رياسة في الدين و الدنيا عامة بشخص واحد غير نبي بهذا حدها في بغية الطالب قال فخرج بعامة القضاء و نحوه و بشخص كل الإمامة إذا عزلت الإمام لفسقه و الإمام في الشرع الشخص الذي يقتدى به في دينه و دنياه و يصح أن يكون قوله بعد عمت لواحد من تمام الحد و هو الموافق لحده في بغية الطالب.

عمت لواحد بعقد غيره	أو عهده يسير ذا بسيره
على الشروط فيهما المعتبرة	بكسب أو بغيره فسره
و هي البلوغ و العقل و الحرية	ذكورة مع ذاك و القريشة
و السمع و البصر و الكلام	كفاية و نجدة ترام
و العلم باجتهاد العدالة	و ورع و هيبة الجلالة

قال في بغية الطالب شروط الإمام المعتبرة في الإمامة الكبرى عشرة ستة منها غير مكتسبة و أربعة منها مكتسبة فأما الستة الغير المكتسبة فهي النجدة و الكفاية و العلم و الورع قوله عمت لواحد بعقد غيره ظاهرة و لو كان ذلك الغير واحدا و هو مذهب الشيخ و القاضي و الإمام أعني الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل و العقد إذا كان عالما بالكتاب و السنة موصوفا بالعدالة و الورع و التجربة و الدليل على ذلك إجماع أهل الإختيار على إمامة عمر بعقد أبي بكر له وحده و لم يعتبر فيه رضى علي و في المسألة أقوال أخر مذكورة في الشرح قوله على الشروط فيهما المعتبرة ضمير التثنية عائد على العاهد و المعهود له و أما العاقد فسيأتي شرطه و أشار بقوله بكسب أو بغيره إلى أن الأوصاف التي يمكن اكتسابها تعتبر و إن حصلت بغير اكتساب كما إذا جبل على العدالة لأن من جبل على شيء من أوصاف الكمال فذاك يزيد فضيلة فيه فقد مدح رسول الله ﷺ الشيخ عبد القيس بخصلتين جبله الله عليهما و هما الحلم و الأناة و قد يكون المؤلف أشار بقوله بكسب أو بغيره إلى تقسيم الشروط إلى مكتسبة و غيرها فتكون أو للتفصيل و هو الموافق له في بغية الطالب و أشار بقوله عمت لواحد إلى اتحاد الإمام و أنه لا يتعدد و سياتي الكلام عليه و ذكر المؤلف في الشروط السمع و البصر و الكلام و كثير لم يذكرها من شروط الإمامة و قد حكى الشيخ إبن عرفة الإجماع على شرطيتها ابتداء و نصه المازري و النقص البدني المانع من النظر الكلي الميؤس من زواله كالجنون يوجب خلعه و إن أوجب تقصير نظره كالعمى و

الخرس و الصمم ففي وجوب خلعه بذلك ثالثها إن لم يمكنه الكسب و القراءة و يمتنع ابتداء توليه اتفاقا و لو ذهبت رجلاه و يداه فقال بعض العلماء يخلع و لو ذهبت إحـــدى يديه و رجليه ففي وجوب خلعه خلاف انتهى و المراد بالنجدة الشجاعة و بالكفاية الرأي و السياسة قوله و هيبة الجلالة الظاهر أنه تكميل للبيت لا شرط زائد على ما قبله لأن الأوصاف المتقدمة تستلزم كونه مهيبا إذ المروءة في العدالة و قد يكون إشارة إلى سلامة الأعضاء.

فوجبت إقامـــة الموصـــوف لنهيـــه و الأمـــر بالمعـروف
و ذاك لا يختـــص بالإمــــام غيره مثلـــه بـــذا المقــام
فكل من كان علـــى ذا يقـــوى إيجابـــه عليه ذاك يـــروى
و الأقدار الأولى بذا الوجـوب لأنه محصـــل المطلـــوب

يعني أن من توفرت فيه الشروط السابقة تجب إقامته و ظاهره و إن لم يكن أفضل أهل زمانه و هو كذلك على الصحيح إذ قد يكون المساوي و المفضول أعرف بمصالح الأمة و مفاسدها و أقدر على القيام بواجبها خصوصا إذا كان نصب الإمام المفضول أدفع للشر و أبعد عن إثار الفتنة قوله لنهيه والأمر بالمعروف يعني أن فائدة إقامة الإمام الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و لاشك أن فوائد الإمام و إن كثرت إلى هذا مرجعها و هي تفاصيل له و في هذا الكلام تخلص مبين لذكر الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و ذكرا في علم الكلام لأنهما يسميان التوبة في الزجر عن إرتكاب المعصية قال الشيخ بن عرفة في الإرشاد و غيره هما واجبان إجماعا و لا عبرة بمن قال من

الروافض هما موقوفان على ظهور الإمام و لا يختص التكليف بهما بالولاة بل هو عام في كل قادر إجماعا فيه مع الآمدي و التكليف بهما كفاية و من إنفرد به تعين عليه الأمدي و إنما يتعلقان بما وجب أو حرم السهيلي في تذكرته عموم التكليف بهما في الواجبات و المحرمات و المندوبات و قصره عن الأولين قولا القاضي و الإمام إبن بشير في كونه في المندوبات ندبا أو وجوبا قولان قوله و ذاك لا يختص بالإمام البيتين قال السعد كان المسلمون في الصدر الأول و بعده يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر من غير نكير من واحد و لا توقف على إذن فعلم أنه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول و الفعل لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال و شهر السلاح ربط بالسلطان حذرا من الفتنة كذا ذكر إمام الحرمين قوله و الأقدار أولى بذا الوجوب البيت هذا كقول أبي الحجاج الضرير.

و كل من هو عليه أقدر   فهو بالقيام فيه أجدر

قال شارحه أشار الإمام أبو الحجاج و إلى أنه إنما يترتب الوجوب على قدر القدرة فوجوبه على الحاكم أشد من وجوبه على من دونه و وجوبه على الرئيس المسموع القول أشد منه على من دونه فما كان الإنسان ممكنا بالقدرة كان فرض التعين عليه أكد و من ضعف عند ذلك سقط عنه فرض التعيين إلا بالقلب كما في الحديث.

فالليـن في محلـه التغيير   موضـع غلظـة بها النكير

أشـده باليد و اللسـان   أضعفـه ما كان بالجنان

يعني أن التعيين في كل محل بحسب ما يليق به و يظن به زوال المنكر فيلين و يرفق في تغييره على الجاهل و ذي العزة الظالم المتقي شره فإنه أدعى للقبول و يغلظ على غيرهما و التغيير باليد أن يكسر آلات الباطل و يريق الخمر و ينزع المغصوب من الغاصب و نحو ذلك فإن خاف من التغيير باليد مفسدة أشد غير بالقول فيعظ ويخوف ويندب إلى الخير فإن خاف أيضا من التغيير بالقول مفسدة أشد غير بالقلب وهو أضعف مراتب التغيير وقد قال ﷺ من رأى منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان.

* وحكمه الفرض على الكفاية

أي التغيير فرض كفاية إذا قام به في كل صقع من فيه عناء سقط الفرض عن الباقي نعم إن نصب لذلك أحد تغير عليه فيما يتعلق بحقوق الله من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطلب المديان الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب إذ استدعاه صاحب الحق وعلى العموم إذا كان كتعطيل شرب البلد وانهدام سورها ونحو ذلك.

* شروط ثلاثة بالغاية

العلم بالمنكر والمعروف والظن في إفادة الموصوف

ثاني الشروط ذاك للوجوب غيره في الجواز للمطلوب

والأمن فيـــه من أشد النكــــر كقتل نفس في قيـــام الخمـــر
وليس من شروطـــه السـلامة من المغيــــر مــــع الملامـــة

يعني أن شروط التغيير ثلاثة العلم وظن الإفادة والأمن من منكر أشد والأول والثالث شرطان في الجواز والثاني في الوجوب ويجوز التغيير وإن لم تظن الإفادة أما الشرط الأول فذكر إمام الحرمين أن الحكم الشرعي إذا استوفى في إدراكه الخاص والعام ففيه العالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإذا اختص مدركه بالإجتهاد فليس للعوام فيه أمر ولا نهي بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد ثم ليس يجتهد أن يتطرق بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضوع الخلاف إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال أن المصيب واحد فهو غير متعين عنده وأما الثاني فقد عده الأمدي من شروط الوجوب لكن عبر بعدم إياس إجابته وهو أعم من ظن الإفادة لصدقه على الظن والشك والوهم وظاهر الكلام النووي أن الوجوب لا يسقط بظن عدم الإفادة وأما الثالث فجعله المؤلف شرطا في الجواز وهو خلاف ما نص عليه التفتزاني ونصه ومنها أي من الشروط إنتفاء مضرة ومفسدة أكثر من ذلك المنكر أو مثله وهذا في كل الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وإن ظن أنه يقتل ولا ينكي نكاية بصرف و نحوه لكن يرخص له السكوت وخلاف قول السهيلي وإن رجى حصول فائدة دينية مع خوفه ضررا يلحقه سقط عنه وجوبه لا ندبه لكنه موافق لما ذكره غير واحد كابن رشد وغيره وقد يوفق بأن من جعله شرطا في الوجوب مراده الضرر اللاحق للمغير بسبب التغيير ومن جعله شرطا في الجواز

مراده الضرر اللاحق لغير المغير كما يحدث من فتنة وهرج أو ارتكاب الفاسق المغير عليه حينئذ معصية أشد كانتقاله من شرب قليل الخمر إلى كثيره أو إلى الزنى أو إلى اللواط أو القتل حينئذ والله تعالى أعلم قوله في قيام الخمر أي ظهورها وهو على حذف مضاف أي في تغيير الخمر الظاهرة وفي للتعليل وهو متعلق 315 بقتل وفي هذا إشارة إلى أنه يغير ما ظهر ولا يتجسس ويقتحم الدور قوله وليس من شروطه البيت يعني أنه لا يشترط في وجوب التغيير سلامة مغير المنكر وفي شامل إبن عرفة ناقلا عن الآمدي ولا يشترط عدالة المكلف بل يجب عليه ولو كان فاسقا فيجب على متعاطي الكأس النهي عنها للجالس لأن النهي عن المنكر واجب والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل آخر ولو كان عدلا لقوة غلبة الظن بإجابته.

وتلزم الطاعات باستقامه لقائم بواجب الإمامة

يعني أنه يجب على الرعية طاعة الإمام في أمره ونهيه إذا كان ذلك مستقيما جاريا على وفق الشرع أما لو كان مخالفا للشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ويأتي الكلام على المسألة.

وعقدها لاثنين لا يجوز والصقع واحد به يجوز

قال الإمام المازري ولا يجوز عقد البيعة لإمامين في عصر واحد وذهب بعض الأصوليين إلى أنه إذا اتسعت دار الإسلام وكان بعض الأطراف لا يصل إليه خبر الإمام وتدبيره يجوز أن ينصب به إمام آخر

انتهى قال أبو عبد الله الأبي وحديث إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما يدل على أن شرطها أيضا لوحدة وعدم التعدد وكان الشيخ يقول إن هذا الشرط إنما هو بحسب الإمكان فلو بعد موضع إمام حتى لا ينفذ حكمه في بعض الأقطار البعيدة جاز نصب غيره بذلك القطر انتهى يعني بالشيخ ابن عرفة قوله والصقع واحد جملة حالية من فاعل يجوز وهو عائد على عقدها لاثنين والصقع القطر قوله به يجوز أي بصقع آخر أو يعود الضمير على تعدد القطر المفهوم من التقييد بالحال والباء على هذا سببية أي يجوز عقدها لاثنين بسبب تعدد القطر وعلى الاحتمال الأول تكون الباء ظرفية ولا يعود الضمير على المنطوق وهو الصقع الموصوف بكونه واحدا لما فيه من التناقض ويجوز أن يكون بالحاء المهملة أي بالصقع الواحد يجوز الواحد الإمامة لا فأكثر و كذا رأيته في عدة نسخ فليعتمد لذلك ولسلامته من تكلف السبك ومن الإيطاء.

عاقدها من وصفه المعتبر العلم والعدل بشرط الذكر

تعيينه به تكون الطاعة الملة بمحضر الجماعة

ذكر أهل الحل والعقد وهم أهل الاختيار ثلاثة شروط الذكورة والعدالة والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة في الإمامة عند أهل السنة وكان ينبغي أن يزيد في الشروط الرأي المؤدي على إختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وقد ذكر هذا الشرط في بغية الطالب ولم يذكر الذكورة لظهور اشتراطها قال السعد وتنعقد الإمامة بشروط أحدها ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء

والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد فطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الإمام وعهده وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف إلا أن المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على أحدهم وإذا خلع الإمام نفسه كان كموته وينتقل الأمر إلى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فإذا مات الإمام وتصدى الإمامة من استجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته الخلافة له وكذا إن كان فاسقا أو جاهلا على الأظهر إلا أنه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص إماما بتفرده بشروط الإمامة إنتهى وقد ذكر المؤلف هذه الوجوه الثلاثة الأولى والثاني في قوله عمت لواحد البيت والثالث في قوله بعد كمتقلب بذا المقام قوله تعيينه به تكون الطاعة قدم المجرور لإفادة الحصر إشارة إلى أن الشخص لا يكون إماما بتفرده بشروط الإمامة دون أربعين وتنعقد له الإمامة وما يقتضيه أن المتغلب لا تنعقد إمامته ولا يطاع فسيأتي من المنطوق ما يعارضه وإنما يعمل بالمفهوم ما لم يعارضه ما هو أقوى منه على ما يأتي مخصص لعموم المفهوم قوله أكمله بمحضر الجماعة الضمير يعود على العقد أي أكمل عقد الإمامة ما كان بمحضر الجماعة ولو عقدها واحد أو اثنان من أهل الاختيار انعقدت ولزمت سائر الناس كعقد عمر لأبي بكر وهذا هو الصحيح كما تقدم ويعني بقوله بمحضر الجماعة أن يتولوا العقد ولا يقتصر على الواحد أو الاثنين بل الأولى أن يحضر جميع من تيسر حضوره من أهل الاختيار لأنه أرفع للنزاع و أبقى للشغب ولما فيه من الخروج عن الخلاف إذ قيل لا بد من ثلاثة وقيل لا بد من خمسة وقيل

غير ذلك ويحتمل أن يريد بمحضر الجماعة أن يحضروا للشهادة على أهل الإختيار وقبول المعين لأن الشهادة وإن كانت لازمة فلا يلزم مقارنتها للعقد لاكن مقارنتها أولى.

وتحرم الطاعة باختيار	في الأمر بالبدعة والأوزار
فإن دعا إلى صريح الكفر	لم يختلف في خلعه في عصر
ولو يكون ذاك بالقتال	فاصدع بحق فيه لا تبال
وإن دعا لفسق الاعتقاد	قوتل إن قاتل للمراد
والخلف إن لم يدع في اختلاعه	كفسقه وعدم امتناعه
ما لم يؤد الخلع للقتال	يمنع ذاك بكل حال
مثل شقاق جائر بالهرج	ونحوه فمنعه لا ترج
يزجر إن أفاد فيه الزجر	إن لم يتب فالحكم فيه الصبر
ولا سبيل فيه للقيام	كمتغلب بذا المقام
لا يملك القائم نقض العهد	للجور لا يحل حال العقد
والأمر بالطاعة في التنزيل	والنهي عن التبديل
ففي أصول الفقه أمر لا يجاب	نهي عن الضد لذا لا يرتاب

قال الشيخ ابن عرفة قال المازري ومن ثبتت إقامته وجبت طاعته وإتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية فإن تغيرت حاله بكفر واضح خلع وببدعة كالاعتزال فإن دعا إليها لم يطع وإن قاتل قوتل وإن لم يدعى إليها فعلى تكفيره يخلع وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن دون إراقة دماء وكشف حرم مذهبان الأولى خلعه وإن تغيرت بفسق

كالزنى وشرب الخمر فإن قدر على خلعه دون سفك دماء ولا كشف حرم ففي وجوبه أول قولي الشيخ وثانيهما مع كثير من أهل السنة والقاضي مستدلا بالأحاديث قلت وهو قول ابن عمر في عدم الخروج من ولاية يزيد في جيش الحرة حسبما ذكر مسلم في صحيحه والأول قول عبد الله بن الزبير في القصة فيما ذكره المؤرخون قوله وإن دعى لفسق الإعتقاد البيت أي و إن طرأ عليه الفسق بالإعتقاد كان يعتزل مثلا و دعى مع ذلك إلى تلك البدعة فإنه يخلع فإن قاتل ليحصل المراد و هو خلعه أو تكون اللام بمعنى إلى أي يستدام قوتل إلى أن يحصل المراد قوله كفسقه أي بالجارحة و المعنى أنه اختلف في خلع الفاسق بالإعتقاد إذا لم يدع إلى بدعته كما اختلف في خلع الفاسق بالجارحة قوله و عدم امتناعه راجع إليهما معا و الضمير عائد على الإختلاع يعني أن الخلاف في الخلع حيث يكون سهلا لا يؤدي إلى القتال و إثارة الفتنة أما إن أدى إلى ذلك فالإتفاق على منع الخلع لوجوب ارتكاب أخف الضررين قوله ما لم يؤدي البيت تأكيد لما قبله لفهمه من قوله و عدم امتناعه قوله مثل شقاق جائز بالهرج البيتين الهرج القتل و هو متعلق بجائز و هو مثال لما اتفق على منع خلعه و المعنى أنه إذا كان يجوز بقتل النفوس بغصب الأموال و نحو ذلك و لا يقدر على خلعه إلا بالقتال و إراقة الدماء فإنه يزجر عن ذلك إذ تغيير المنكر واجب بشرطه فإن تاب فذاك و إلا وجب الصبر و لا سبيل للقيام كحال السلف الصالح مع من أدركوا من أئمة السوء دخلوا تحت طاعتهم و بدلوا لهم النصيحة في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بقدر الإستطاعة و لم يسعوا في عزلهم

و لا أهانوهم عند العامة و لا حرضوا على مخالفتهم قوله فمنعه لا ترج تكميل للبيت أي لا ترج منع الإختلاع بل اعتبره من أرجأت الشيء يقال بالهمز و بالياء قوله كمتغلب بذا المقام البيت الذي بعده معناه أن الإمام إذا مات و لم يعهد أو طرأ ما يوجب خلعه و لم يعين أهل الحل و العقد إماما فتصدى للإمامة من غلب الناس و قهرهم بشوكته فإن الإمامة تنعقد له و لا سبيل إلى القيام عليه و هذا إذا استجمع شرائطها و كذا إن كان فاسقا أو جاهلا على الأظهر إلا أنه يعصي بما فعل كما تقدم من نص التفتزاني و أما إن قدر على عزله بدون نصب حرب و لا إثارة فتنة فإنه يعزل لا محالة و لا ينعقد شيء من أحكامه و كذا إن ثار على من عهد له الإمام أو عقد له أهل الحل و العقد يريد خلعه فإنه لا يمكن منه و لا تنعقد إمامته و هو من جملة البغاة إلا أن يموت الأول و أما في حال طرأ على المستخلف أو المعقود له الجور فلا يجوز القيام عليه كما تقدم فقوله بذا المقام الباء بمعنى في أي لا يقام عليه إن كان بالوصف السابق أي بحيث يؤدي خلعه إلى القتال و إثارة الفتن و قوله لا يملك البيت كالتخصيص لما قبله أي إنما تنعقد الإقامة للقائم إذا ثار وقت خلع الناس عن الإمام حسا أو حكما إذا ثار عن إمام معهود إليه أو معقود له و لا خوف لخلعه فإنه يمنع إلا أن يموت الأول كما مر و أما إذا جار فلا يجوز القيام عليه و الواجب أن يصبر كما دلت عليه الأحاديث و أحوال السلف و ظاهره أنه لا فرق بين الإمام إذا جار بين ألا يمكن عزله بدون قتال أم لا ففيه اعتماد أحد القولين السابقين و هو الصحيح و قول جمهور الفقهاء المحدثين و المتكلمين كما نقل القاضي

في الإكمال قوله و الأمر بالطاعة البيتين هذان البيتان من قول الضرري و أمرهم بطاعة الإمام نهي عن الخلاف و القيام و معنى ذلك أن الله أمر بالطاعة في تنزيله قوله سبحانه و أولي الأمر منكم و أمر النبي ﷺ بها في غير ما حديث في قوله اسمع و أطع و إن جلدوا ظهرك و أخذوا مالك و قوله اسمع و أطع و إن كان عبدا و قوله أطع و لو لحبشي مجدع الأطراف و قوله أطعهم ما أقاموا الصلاة و لم ينهوا عن المعروف و يامروا بالمنكر و لم يحرموا حلالا و يحلوا حراما بالشيء عين النهي عن ضده أو يتضمنه على قول القاضي أبي بكر و متابعيه فإذا المخافة على الأئمة منهي عنها و القيام عليه أشد الخلاف فلا يجوز بحال وهذا من المؤلف والله أعلم على سبيل التدريب للطالب بالتصرف في أنواع العلم إلا فقد جاء النهي صريحا عن قتال الأئمة والقيام عليهم كقوله ﷺ ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع قالوا فلا نقاتلهم فقال لا ما وصلوا وأيضا ما ذكر المؤلف متنازع فيه واختيار إمام الحرمين والغزالي وهو مختار ابن الحاجب أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه قوله لذا لا يرتاب أي لمجيء الأمر بالطاعة وكون الأمر الشيء نهيا عن الضد لا يرتاب في النهي عن الخلاف على الأئمة.

فصل وقد قسمت الإمامة	كبرى وصغرى لهما العلامة
والوحي والعلم من الأقسام	أربعة تلك على التمام
جميعها ثبتت للرسول	منها الخلافة على المقول

أشار بهذه الأبيات إلى ما نقله أبو العباس القلشاني في شرح الرسالة ونصه قيل الإمامة على أربعة أوجه إمامة وحي ووراثة وعبادة ومصلحة فالأولى النبوة والثانية العلم والثالثة الصلاة والرابعة الخلافة وكلها ثابتة لرسول الله ﷺ قلت الإمام في اللغة المتبوع المقتدى به وكل واحد من الأربعة متبوع مقتدى به و لذلك يقال في العلماء المقتدى بهم أئمة كالأئمة الأربعة ونحوهم قوله لهما العلامة أي لكل واحدة من الصغرى والكبرى علامة على صحتها وكمالها وأراد بالعلامة الشروط وقد تقدمت شروط الكبرى وشروط الصغرى مذكورة في فن الفقه قوله منها الخلافة هي التي سماها أولا بالكبرى وقوله على المقول أي على ما قاله لبعضهم وهذا كقول القلشاني قيل والله تعالى أعلم.

ثم أبو بكر هو الإمام	بعد النبي له ذا المقسام
وهو أحق الناس بالخلافة	وبعده عمر بالاضافة
ثم تلا عثمان لا ملامة	ثم علي أم بالكرامة
خلافة الأول بالاجماع	والثاني بالعهد بلا نزاع
بالعقد أم ثالث و رابع	والاختيار رد من ينازع
قد وضح الصواب في القضية	من حجج الأئمة المرضية
لو وجد النص على علي	ما كان من كان بالمرضي
و لازم الشرطية	دليله الحديث والقران

قال السعد الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك أن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المنازعة والمشاورة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما إتفق الصحابة عليـــه و لنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا إحتج عليهم لو كان فيه حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك النص الوارد ثم أن أبا بكر لما أيس من حياته دعا عثمان وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها للناس وأمرهم أن يبايعوا من في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعت لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه وبالجملة وقع الإتفاق على خلافته ثم استشهد وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمان بن عوف وطلحة والزبير وسعد ابن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر جملتهم إلى عبد الرحمان بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجمعا ثم استشهد عثمان رضي الله عنه والتمسوا منه بقبول الخلافة وبايعه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته وما وقع من الإختلاف بين الشيعة وأهل السنة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات

إنتهى قوله و الثاني بالعهد بلا نزاع يعني بالثاني عمر و بالعهد عهد أبي بكر إليه بالخلافة و قد عهد إليه أبو بكر بمحضر جماعة من المهاجرين و الأنصار و لم يبدو من واحد منهم نكير و بلغ الخبر من لم يحضر و لم يسمع عن أحد منهم أنه أنكر فكانت إمامته بالإجماع قوله بالعقد أم ثالث و رابع و الثالث عثمان و الرابع علي و المعنى أن إمامتهما ثبتت بعقد أهل و العقد و اختيار أياهما و عطف الإختيار على العقد ليبين أن المراد بالعقد عقد أهل الإختيار لا عقد الإختلاف قال الإمام المازري و أما عثمان رضي الله عنه فخلافته صحيحة و قتلته فسقة ظلمة نقمت عليه أنه حمى الحمى و فضل أقاربه في العطاء و أوى طريق النبي ﷺ و قد ذكر العلماء المخرج من هذا كله و لو كان مما ينقم به و لا عذر فيه لم يوجب إراقة دمه و قد وقف المعتزلة فيه و في قتلته و هذا من جهلهم بالآثار و قلة رجوعهم إلى الأخبار و إضرابهم عن تأويلها و إتباع العلماء في مسالكهم فيها قوله لو وجد النص على البيتين قصد بهما الرد على الشيعة في قولهم إن عليا أحق بالإمامة من الخلفاء الثلاثة بل أبطلوا إمامتهم و قدحوا فيهم و زعموا أنه جاءت عن النبي ﷺ نصوص جلية على خلافة علي و تقرير الدليل أن نقول لو وجد نص على أن الإمامة حق لعلي لكان أبو بكر و عمر و عثمان غير مرضيين في الدين لاكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النص لو وجد لكان ظاهرا معلوما لآحاد الصحابة لكونه مما تتوفر الدواعي على نقله فكيف يخفى على أبي بكر و عمر و عثمان و حينئذ يكونون في تأويلهم و قبولهم الخلافة عاصيين مستمرين على المعصية ظالمين لعلي و لسائر الأمة بل يكون ذلك قد جاء في سائر الصحابة حيث رضوا بخلاف

الثلاثة و لم يقوموا بنصرة علي و هو باطل لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعـــروف و تنهون عن المنكر و لغيره من الأيات و الأخبار الدالة على فضلهم بل أفضـليتهم و الشهادة لهم بالتقوى عموما و للخلفاء الأربعة خصوصا.

فصل و أمة النبـــي أفضـــل   من سائـــر الأمم تلك أعـــدل
أصحابــــه و كلهـــم عدول   أفضلها قضـــى بدا الرســول
و شهــــدت أي مع الأخبـــار   بمدحهـــم كـــل من الأخبــار
قيل بوقف بينهم في التفضيــل   و الأكثـــرون أنـــه بالتفصيــل
فالأفضلون أهل بـــــدر برره   أفضل هؤلاء أهل الشجـــرة
عشرتهم أفضل صحب المصطفى   أفضلهـــا أربعـــة هم خلفـــا
صديق عمر الفروق عثمان علي   و الستة الباقيــة إسمهم جلي
طلحـــة و الزبيرسعد و سعيد   أبو عبيدة ابن عــوف السديد
ترتيب فضل الخلــف ذاك علي   سلك الخلافـــة بها قد انجلى
لا خلف في ترتبة الأولــــين   و الخلف في ترتيــب الأخرين
و كون ذا التفضيل ظاهرا فقط   أو باطنا فيه خلاف من فــرط
و الخلف في القطع به و الظن   للشيخ و القاضـــي فخذه عني
وفي المدونة نحـــــو الأول   لمالك في أول من قــــد ولي
يليهم في الفضـــل قرن التابعين   وأهـــل قرن تابعيهم أجمعين
قولان في الترتيـــب للقيامـــة   والأقـــرب التفضيل باستقامة

شهد الكتاب والسنة أن هذه الأمة أفضل من الأمم قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وأوساط الناس أشرافهم وشهداؤهم خيرتهم وفي الصحيح عنه ﷺ أنه قال نحن الآخرون في الزمان السابقون يوم القيامة بما منحنا من الفضائل والكمالات غير أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وهذا الإيتاء يؤكد مدح السابقين بما عقب من قوله و اوتيناهم من بعدهم لما أدمج فيه من معنى النسخ لكتابهم فالناسخ هو السابق في الفضل وإن كان مسبوقا في الوجود قوله تلك أعدل أي أمة النبي ﷺ أعدل الأمم وهو تأكيد لما قبله قوله أصحابه وكلهم عدول أفضلها البيت أصحابه مبتدأ وأفضلها خبره أي أفضل أمته وجملة وكلهم عدول إعتراضية بين المبتدأ والخبر والمعنى أن أصحاب النبي ﷺ أفضل هذه الأمة وأنهم كلهم عدول يريد إلا من ثبتت جرمته فعند الجهل بحال الصحابي يحمل على العدالة بخلاف غيره وهو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من أهل الأصول قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس ونحوها من الأيات وقوله ﷺ خير القرون قرني وقوله أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديتم إهتديتم وفي المسألة أقوال أخر غير مرضية كالقول بأنهم كغيرهم فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين وقيل غير ذلك وقوله وشهدت آي البيت من الآي قوله تعالى فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقوله سبحانه والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم إلى آخر السورة والأولى ثناء عليهم باليقين والمعرفة وطمأنينة الإيمان والثانية ثناء عليهم بالقيام بوظائف

العبادة والإجتهاد فيها وهو نتيجة اليقين وقوله تعالى والسابقون الأولون الآية وقوله سبحانه لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة إلى غير ذلك من الأيات ومن الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل الجبل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيبه وقوله أكرموا أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد أذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه الأحاديث فيهم رضي الله عنهم عموما وخصوصا أكثر من أن تحصى وقد ذكر جملة منها في الشرح قوله قيل يوقف بينهم في التفضيل الأبيات العشرة هذه المسألة إختلف الناس فيها فقالت فرقة لا يتعرض للتفضيل بينهم وقالوا هم كالأصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفضيل ثم إختلفوا ففضلت الخطابية عمر والروافدية والشيعة عليا وفضل أهل السنة أبا بكر قال أبو منصور البغدادي أصحابنا مجموعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام العشرة ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان ومن له مزية أهل العقبتين من الأنصار كذلك السابقون الأولون واختلف فيهم فقيل هم أهل القبلتين وقيل هم أهل بيعة الرضوان وقيل أهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة وإليه قال الأشعري وقيل بالوقف وإليه نحى مالك فقيل له في المدونة من أفضل الناس بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم عمر أو في ذلك شك وسقط عمر من بعض الروايات قيل فعلي وعثمان فقال ما أدركت أحدا ممن يقتدي به يفضل أحدهما على الأخر ولا في المعالي قريب منه

واختلف في تأويل قول مالك فقيل هو وقف على ظاهر وقيل إنه رجع منه إلى القول الأول ويحتمل كف وكف من إقتدى به لما كان يجري في ذلك من الإختلاف والتعصب حتى صار الناس متميزين بلقبين علوية وعثمانية لهذا وقد قيل إن بسبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى إمتحن ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وإنما يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعة الظاهرة إذ قد يكون اليسير من عمل الشر أكثر من الكثير الظاهر وإن كانت الأعمال الظاهرة فيها محال لغلبة الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل فقيل قطعي ومال إليه الأشعري وإليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل أبي بكر أو في ذلك شك وقال القاضي ظني قال لأن المسألة اجتهادية لو ترك أحد النظر فيها لم يأثم وكذا إختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن أو في الظاهر فقط والقاضي نصر كلا من القولين واحتج له وتعديله على أنه في الظاهر فقط قال لأنه قد يكون في الباطن على خلاف ما عندنا قلت وفي بعض عبارة المؤلف بعض مخالفة لعبارة غيره لأنهم جعلوا أفضل الصحابة أهل الحديبية وأفضلهم أهل بدر وعكس المؤلف فجعل أفضلهم أهل بدر و أفضل أهل بدر أهل الحديبية ومرجع العبارتين إلى معنى واحد وهو أن الذين حصل لهم المزيتان أفضل الصحابة لكن جعل أهل بدر بعض أهل الحديبية أولى من العكس لأن أهل الحديبية كانوا أربع عشرة مئة وقيل ثلاث عشرة وأهل بدر ثلاثمائة وسبعة عشر على أنه قد حضر بدرا بعض من لم يحضر الحديبية كقتلى أحد وكسعد بن معاذ ونحوه ممن مات قبل الحديبية لأن بدرا كانت في السنة الثانية من

الهجرة والحديبية في السنة السادسة وقد وقع في كلام إبن حمير نحو عبارة المؤلف قال أفضل الصحابة السابقون وأفضل السابقين البدريون وأفضل البدريين أصحاب الشجرة قوله أفضلها أربعة أي أفضل العشرة قوله بها قد إنجلى أي مرتبتهم في الخلافة إتضح مرتبتهم في الفضل قال إبن حمير والدليل على فضل أبي بكر عليهم إجماع الكل من الصحابة على تقديمه لإصلاح دينهم ودنياهم من غير خوف هرج ولا فتنة فإنه إذا خيف الهرج والفتنة فربما قدم المفضول صح منه قلت وهذا الإستدلال قريب من إستدلال المؤلف وفيه نظر لأن تقديم المفضول لا يتعين أن يكون مخوف الهرج إن لو قدم بل ربما يكون المفضول أضبط وأحسن سياسة من الأفضل فالأولى التمسك في ترتيب الفضل بالإجماع قوله والخلف في القطع به الظن للشيخ والقاضي فيه لف ونشر مرتب فالقول بالقطع للشيخ أبي الحسن والقول بالظن للقاضي أبي بكر والأول قول الجماعة قوله في أولى من قد ولي الأولان أبو بكر وعمر أي لمالك نحو القول بالقطع في تفضيل أبي بكر على عمر وعمر على منت عدا أبي بكر على رواية إثبات عمر وهذا من قوله في ذلك شك قوله يليهم في الفضل من التابعين البيتين أي يلي الصحابة في الفضل قرن التابعين في الصحيح عنه ﷺ أنه قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وشك الراوي في الرابع قال الجوهري في القرن من الناس أهل زمان واحد واختلف في المراد بقوله والذي يليه فقال المغيرة يريد أصحابه والذي يليه أبناؤهم والذي يليه أبناء أبنائهم وقال الأكثر أصحابه ثم من رءاهم ثم من رأى من رءاهم قال القلشاني واختلف فيما بعد ذلك من القرون هل يوقف عن التفضيل

أم يمشي الحكم كذلك مذهب إبن رشد إلى أن هذه القرون الثلاثة هي التي بانت بالفضل والتفاوت خاصة وقال غيره لا يزال التفاوت كذلك إلى يوم القيامة والتحاكم في ذلك إلى قوله ﷺ خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم هل خرج الحصر للتفضيل أم لا قيل ويدل للثاني قوله عليه السلام ما من يوم إلا والذي بعده شر منه وروى في كل عام ترذلون وإنما يسرع بخياركم انتهى و لسيدي أبي عبد الله ابن الحاج كلام حسن في بيان ترتيب القرون الثلاثة وأفضليتها على ما بعدها قلناه في الشرح قلت وأفضلية القرن الثاني على الثالث بالنسبة إلى الجملة لا الأحاد بمعنى أن جملة القرن الثاني أفضل وأكثر خيرا وبركة من جملة الثالث وقد يكون بعض أحاد الثالث أفضل من بعض أحاد الثاني بل ذلك كثير وأما القرن الأول وهم الصحابة فقيل فضله على من بعده بالنسبة إلى الجملة و الأحاد وقيل بالنسبة إلى الجملة فقط ولا يمتنع أن يكون بعض التابعين أو من بعدهم أفضل من بعض الصحابة والأول قول الجمهور واختاره القاضي أبو الفضل في الإكمال قال لأن مزية الصحبة لا يوازيها عمل والثاني قول أبي عمر بن عبد البر قوله والأقرب التفضيل باستقامة أي الأقرب بعد القرون الثلاثة إن التفضيل بالاستقامة والسداد في الدين لا بالتقدم في الزمان وهذا اختيار منه لأحد القولين فيهما بعد القرون الثلاثة ووجه إختياره أن القرون الثلاثة إختصت بفضائل ومزايا اقتضت تفضيلها على ما بعدها وكذلك إختص الأول بمزايا عن الثاني والثاني عن الثالث ولا يتحقق ذلك فيما بعد القرون الثلاثة كما أشار إليه سيدي أبو عبد الله ابن الحاج.

وما جـــرى للبعض من حروب ذاك بالاجتهـــاد في المطلـوب
ومخطئ الصوب بالاجتهـــاد وخـلفـــه له بلا عنـــاد
نص الرسول أنه مجـــور ما هو فـــاسق ولا مـــزور
من خلف القطعي فهـــو آثـم إن لم يقصـــر فهو منه سالـم
من خالف الحق من أصل الدين فسق أو كفـــر بالتعييـــن
نص المدونـــة يستتـــاب فكفره استلـــزم ذا الخطـــاب
لا غدر في ذاك بالاجتهـــاد بالحق واحـــد بلا تعـداد
فالأشعريون هـــم المصيبون مخالفـــوا رأيهم المحرومون
أئمة الفقـــه بالاجتهاد كل على الصـــواب والسداد
الشيخ والقاضـــي والأكثرون في ذاك بالتصويـــب معتنون
فالحكم تابع لظن المجتهـــد من الأصول فإليهـــا يستنـــد
يمتنع التقليد ممن يجتهـــد قبل اجتهاده علـــى ذا يعتمد

أشار بالأبيات الثلاثة الأول إلى ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما لاإثم فيه على واحد منهما لا إثم وكذا ما وقع لعلي مع طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم لأن ذلك كان بالإجتهاد والتأويل لا بالهوى والشهوة فإن قلنا كل مجتهد مصيب فواضح وإن قلنا المصيب واحد فهو أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه حسبما تقدم من انعقاد بيعته فله أجران أجر على اجتهاده وأجر على إصابته الحق والخطأ مع معاوية في خروجه عن الإمام الحق وعدم متابعته لما إجتمع عليه أهل الإختيار من وجوه المهاجرين والأنصار لكنه مجتهد في ذلك فله أجر وكذا خروج

طلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم قوله ومخطئ الصوب بالإجتهاد مخطئ مبتدأ والخبر جملة نص الرسول أنه مأجور قوله وخلفه له بلا عناد ضمير خلفه عائد على المخطئ وضمير له عائد على الصوب وهذا الشطر تأكيد لما قبله وأشار بهذا الكلام إلى قوله ﷺ إذ اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر قوله ولا ما زور هو من الزور فقياسه لا موزور بالواو لكن أتى به المؤلف كذلك إتباعا لما جور كقوله في الحديث ارجعن مأجورات غير مازورات ومثله لا دريت و لا تليت وقياسه تلوت بالواو قوله من خالف القطعي فهو آثم الأبيات الخمسة القطعي المقطوع به لكون دليله قطعيا فالمصيب في القطعيات واحد وإلا أدى إلى اجتماع النقيضين ونقل الآمدي وغيره الإجماع عليه فمن لم يصادف الحكم فهو آثم وإن بالغ في النظر سواء كان مدركه عقليا لحدوث العالم وخلق الأفعال أو شرعيا كعذاب القبر فنفاه الإسلام كاليهود والنصارى مخطؤون آثمون كافرون لا فرق بين مجتهد ومعاند وقد سبق قول الجاحظ و العنبري وما ذهب البيضاوي قوله إن لم يقصر فهو حقه سالم ضمير منه يعود على الخلاف الذي يتضمنه خلاف ولا يصح أن يعود على الإثم وأشار بهذا إلى وجه تأثيمه وعدم عذره في اجتهاده على معنى أن المخطئ في القطعيات مقصر في إجتهاده لأن المسائل القطعية أدلتها بينة ظاهرة لا تخفى على طالبها إلا أن يقصر في اجتهاده فالإجتهاد الذي لا تقصير فيه لا يؤدي إلى بطلان الإسلام وصحة الكفر أو نفي الصفات أو القول بالتجسيم أو حلول الحوادث بذاته تعالى ونحو ذلك لتظافر الأدلة الواضحة على نقيض ذلك وهذا في القطعيات التي أدلتها

واضحة وأما الجزئية التي دليلها قطعي ولكنه دقيق فسيأتي حكمها قوله فسق أو كفر بالتعيين يعني أن المخطئ في العقليات المضاف إليه الفسق أو الكفر معين بخلاف الظنيات على القول بأن المصيب واحد فالمخطئ غير معين قوله نص المدونة البيت هو قوله في آخر كتاب الجهاد ويستتاب أهل الأهواء من القدرية وغيرهم فإن تابوا وإلا قتلوا قوله فالأشعريون هم المصيبون الأشعريون هم أهل السنة والجماعة منسوبون إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري وقد مر في أول الكتاب وجه نسبتهم إليه والمعتقد أنه إمام في السنة وقدم وصفه بذلك الأئمة فقال الإمام أبو بكر الإسماعلي أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب بأحمد بن حنبل وبأبي الحسن الأشعري وأبي نعيم الدستر أباذي وقال المحاملي في أبي الحسن الأشعري لو أتى الله بقراب الأرض ذنوبا رجوت أن يغفر الله له لدفعه عن دينه وقال القاضي أبو بكر أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن قوله أئمة الفقه فالإجتهاد البيت يعني كمالك و الشافعي وأبي حنيفة وأحمد و السفيانيين الثوري وأبي عيينة والأوزاعي وإسحاق إبن راهويه وداوود بن علي وسائر أئمة المسلمين كل على الصواب في الدين والهدى من ربهم والاستقامة في الإجتهاد والرسوخ في العلم وأهلية الإقتداء بهم خلافا لمن حمله التعصب والجهل على القدح في بعضهم ومناقبهم مأثورة وفضائلهم مشهورة ومن طالع التواريخ يتقن ذلك ويكفي فيه إنتشار علمهم وتقرر جلالتهم على مدى الأزمان وذلك لا يقدر أحد أن يصنعه لنفسه ولا لغيره قوله الشيخ والقاضي والأكثرونا البيتين ذكر المؤلف هذه المسألة وإن كانت من أصول الفقه لتعلق مسألة اختلاف الصحابة بها يعني أن الشيخ أبا الحسن

والقاضي أبا بكر والأكثرين ذهبوا إلى التصويب في المسائل الاجتهادية أي أن كل مجتهد مصيب ولا حكم معين في حادثة وإنما حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فما ظنه فهو حكم الله في حقه وما نسبه المؤلف للأكثر المعروف في كتب الأصول عكس هذه النسبة وأن قول الأكبر المصيب واحد وهو الذي صحح إبن الحاجب وتاج الدين السبكي وغيرهما وهذا في المسائل التي لا قاطع فيها وأما الجزئية يكون فيها نص قاطع قال ولي الدين العراقي المصيب فيها واحد بالاتفاق وإن دق مسلك ذلك القاطع وقيل على الخلاف في التي قبلها قال وهو غريب ثم إذا أخطأ ذلك القاطع فإن لم يقصر في الاجتهاد بل بذل المجهود لكن لم يقع عليه ففي إثمه قولان أصحهما أنه لا يأثم وإن قصر في الاجتهاد فهو آثم بالاتفاق قوله من الأصول يتعلق بظن والأصول الأدلة قوله فإليها يستند تتميم للبيت قوله يمتنع التقليد البيت يعني أن من كان بصفات الإجتهاد فإنه يحرم عليه التقليد فيما يقع له لمخالفته به لوجوب إتباع اجتهاده هذا متفق عليه وإن كان قد اجتهد وظن الحكم فيجب عليه العمل بما ظنه وكذا الفتوى به ويحرم عليه التقليد وإن لم يكن قد اجتهد ففيه مذاهب أحدها و به قال الأكثر واقتصر عليه المؤلف أنه يحرم عليه التقليد لتمكنه من الإجتهاد الذي هو أصل التقليد ولا يجوز العدل عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتيمم وفيه أقوال أخر مذكورة في الشرح فقول المؤلف قبل اجتهاده مفهومه أنه يمتنع عليه التقليد بعد الإجتهاد من باب أولى فمفهوم الظرف مفهوم موافقة قوله على ذا يعتمد الإشارة بذا إلى الإجتهاد وقدمه على عامله لإفادة الحصر وبالله تعالى التوفيق.

فصـــل به خاتمـــة التصـــوف لما جـــرى له مـــن الـشـــوق

ختم كتابه بالتصوف كبعض المتأخرين ليكون السعي في تطهير القلب خاتمة الأمر قوله لما جرى له من التشوف أي لذكره أول الكتاب بقوله وفي التصوف يكون خاتمة.

علـــم به تصفية البواطـــن من كـــدرات النفس في المواطن

أي التصوف علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من كدرات النفس أي عيوبـــها و صفاتها المذمومة كالغل والحقد والحسد والغش وطلب العلو وحب الثناء والكبر والرياء والغضب والأنفة والطمع والبخل وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالفقراء وهذا لأن علم التصوف يطلع على الغيب والعلاج وكيفيته فبعلم التصوف يتوصل إلى قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بذلك إلى تخلية القلب عن غير ذكر الله وتحليته بذكره سبحانه.

به وصـــــول العبد للإخلاص روح العبـــــادة بالاختصـــاص

الإخلاص إفراد الله في الطاعة بالقصد وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله دون شيء آخر من تصنع لمخلوق أو إكتساب محمدة عند الناس أو محبة مدح من الخلق أو معنى من المعاني والتقرب به إلى الله ولا شك أن العبد إنما يصل إلى هذا باطلاعه على عيوب النفس وآفات العمل وكيفية العلاج حتى يتحرز من الرياء الجلي والخفي

قصدا لهوى النفس وأشار بقوله روح العبادة بالاختصاص أي بسبب إختصاص العمل بالله سبحانه إلى قول السيد بن عطاء الله الأعمال صور قائمة وأرواحها سر وجود الإخلاص فيها قال سيدي أبو عبد الله محمد بن عباد فإخلاص كل عبد هو روح أعماله فبوجود ذلك يكون حياتها وصلاحيتها للتقرب بها ويكون فيها أهلية وجود القبول لها وبعدم ذلك يكون موتها وسقوطها عن درجة الإعتبار وتكون إذ ذاك أشباحا بلا أرواح وصور بلا معان إنتهى وروح من كلام المؤلف يحتمل أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي هو روح العبادة ويحتمل أن يكون مبتدأ وخبره بالاختصاص ويحتمل أن يكون بدلا من الإختصاص فيكون محفوظان وذاك واجب على المكلف يعني أن علم التصوف فرض عين على كل مكلف وهذا لأن الغالب أن الإنسان لا ينفك عن دواعي الشر والرياء والحسد فيجب أن يتعلم ما يتخلص به عن ذلك قال أبو حامد رحمه الله فكيف لا يجب عليه وقد قال ﷺ ثلاث مهلكات الحديث ولا ينفك بشر عنها وعن نفيه ما سنذكر من مذمومات أحوال القلب كالكبر والعجب وأخواتهما وتتبع هذه الثلاث المهلكات وإزالتها فرض عين ولا يمكن إلا بمعرفة حدودها ومعرفة أسبابها ومعرفة علاجها فإن من لا يعرف الشر يقع فيه والعلاج ممكن وهو مقابلة الشيء بضده فكيف يمكن دون معرفة السبب والمسبب فأكثر ما ذكرناه في رفع المهلكات من فروض الأعيان وقد تركه الناس كافة اشتغالا بما لا يعني.

*** وتحصيله يكون بالمعرف**

المعرف بكسر الراء إشارة إلى الشيخ أي تحصيل علم التصوف بمعنى الإتصاف بثمرته يكون بالشيخ المعرف المريد عيوب نفسه وخفايا حظوظها قال سيدي أبو عبد الله بن عباد ولا بد للمريد في هذا الطريق من صحبة شيخ محقق مرشد قد فرغ من تأديب نفسه وتخلص من هواه فليسلم نفسه إليه ويلزم طاعته والانقياد إليه في كل ما يشير به عليه من غير إرتباء ولا تردد فقد قالوا من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه وقال أبو علي الثقفي رضي الله عنه لو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو ناصح ومن لم يأخذ أدبه من ءامر له وناه يريه عيوب نفسه ورعونات أعماله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات.

طريقة الأئمة الصوفية حسنة صحيحة مرضية

أشار لهذا إلى الحظ على إتباع طريق الصوفية وعدم الالتفات إلى قول من قدح فيهم رضي الله عنهم ومنحنا التصديق بهم وأعادنا من الإعتراض عليهم وأماتنا على حبهم وتعظيمهم بمنه وفضله وكلام المؤلف هذا كقول تاج الدين السبكي عطفا على المعتقدات وأن طريق الجنيد وصحبه طريق مقدم أي جار على منهاج الشرع لاعوجاج فيه.

بها جهاد النفس في التخلي وفي التحلي لموجب التجلي

التخلي بالخاء المعجمة أي عن الصفات المذمومة والتحلي بالحاء المهملة أي بالصفات المحمودة والتجلي بالجيم قيل هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب الصادقين والثاني مرتب على الأول والثالث على الثاني وهذا لما بين الصفات المذمومة والصفات المحمودة من التنافي والتضاد فإذا تخلى العبد عن الرذائل تحلى بمحاسن الأخلاق والفضائل صلح لدخول الحضرة القدسية وتجلي الأسرار الإلهية.

فالأول الطهارة العظيمة بمحو كل صفة ذميمة

وهي التي تناقض التعبدا وتقتضي نقيض ما هو الهدى

هذا من قول السيد ابن عطاء الله أخرج من أوصاف بشريتك عن كل وصف مناقض لعبوديتك لتكون لنداء الحق المجيب ومن حضرته قريبا قال الشيخ ابن عباد أثر ذكره للكثير من عيوب النفس وشأن الصوفي إذ هو النظر فيما يطهرها ويزكيها من أنواع الرياضات والمجاهدات قال الشيخ أبو طالب رضي الله عنه ولا يكون المريد حتى يبدأ بمعاني صفات الربوبية صفات العبودية وبأخلاق الشياطين أوصاف المومنين وبطبائع البهائم أوصاف الروحانيين من الأذكار والعلوم فعندما يكون بدلا مقربا قال والطريق إلى هذا بأن يملك نفسه فيملكها فتسخر له ويسلط عليها فإذا أردت أن تملك نفسك فلا تملكها وضيق عليها ولا توسع عليها فإن ملكتها ملكتك وإن لم تضيق عليها إتسعت عليك وإذا أردت الظفر بها فلا تعرضها لهواها واحبسها عن معتاد بلائها فإن لم

تمسكها انطلقت عليك وإن أردت أن تقوى عليها فأضعفها بقطع أسبابها وحبس موادها وإلا قويت عليك فصرعتك انتهى فإذا قام بذلك المريد على الوجه الذي رسموه له والتزم الوظائف التي أمروها بها طهر قلبه وتزكت نفسه واتصف بمحاسن الصفات التي تزكيه بين العباد وينال بها من قرب ربه غاية المراد فتظهر حينئذ عليه آثار حميدة من التواضع لله والخشوع بين يديه والتعظيم لأمره والحفظ لحدوده والهيبة له والخوف منه والتذلل لربوبيته والإخلاص في عبوديته والرضا بقضائه ورؤية المنة عليه في منعه وعطائه ويتصف فيما بين خلقه بالرأفة والرحمة واللين والرفق وسعة الصدر والحلم والإحتمال والصيانة والنزاهة والثقة والعطف والتأني والوقار والسخاء والجود والحياء والبشاشة والنصيحة وسلامة الصدر إلى غير ذلك من الأخلاق والإيمان التي ينال العبد بها غاية السعادة والحسنى والزيادة قلت وهذان المعنيان هما اللذان يعبر عنهما أئمة الصوفية رضي الله عنهم بالتخلي والتحلي أي التخلي عن الصفات المذمومة والتحلي بالصفات المحمودة ويعبرون عنها أيضا بالتزكية والتحلية وهما حقيقة السلوك الذي يعبرون به أيضا صح من شرح الحكم.

وأصل كل حالــــة مذمومــــــة	هو الرضا عن نفســـك الملومـة
ترك الرضا عنها سبيل النجح	خلاف ما تهوى طريـــق الفتـح
كذلك قطع سائــــــر العلائـق	والرفع للحظـــوظ والخلائـق

قال السيد ابن عطاء الله إثر الحكمة المذكورة في النص قبل هذا أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا منك عنها قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الرضا عن النفس وأصل كل جميع الصفات المذمومة وعدم الرضا عنها أصل الصفات المحمودة وقد اتفق على هذا جميع العارفين وأرباب القلوب وذلك لأن الرضا عن النفس يوجب تغطية عيوبها ومساوئها ويصير قبيحها حسنا كما قيل.

وعين الرضا عن كل عيب كليلة وعدم الرضا عن النفس على عكس هذا لأن العبد إذا اتهم نفسه ويتطلب عيوبها ولا يغتر بما تظهره من الطاعة والانقياد كما قيل في الشطر الآخر. ولكن عين السخط تبدي المساويا. فمن رضي عن نفسه إستحسنها وسكن إليها ومن استحسن حالها إستولت عليه الغفلة وبالغفلة ينصرف قلبه عن التعهد والمراعاة بخواطره فتثور حينئذ دواعي الشهوة على العبد وليس عنده من المراقبة والتذكير ما يدفعها به ويقهرها فتصير الشهوة غالبة له بسبب ذلك ومن غلبته شهوته وقع في المعاصي لا محالة وأصل ذلك كله رضاه عن نفسه ومن لم يرض عن نفسه لم يستحسن حالها ولم يسكن إليها ومن كان بهذا الوصف متيقظا متنبها للطوارق والعوارض وباليقظة والتنبيه يتمكن من تعهد خواطره ومراعاتها وعند ذلك تخمد نار الشهوة فلا تكون لها غلبة ولا قوة فيتصف العبد حينئذ بصفة العفة فإذا صار عفيفا كان متجنبا لكل ما نهى الله عنه محافظا على جميع ما

أمر به وهذا هو معنى الطاعة لله عز وجل وأصل هذا كله عدم رضاه عن نفسه فإذن لا شيء أوجب على العبد من معرفته بنفسه ويلزم من ذلك عدم الرضى وبقدر تحقق العبد بمعرفة نفسه يصحوا حاله ويعلوا مقامه قوله خلاف ما تهوى طريق الفتح يتنزل عليه كلام أبي طالب المنقول في النص الذي قبل هذا وهو قوله والطريق إلى هذا بأن يملك نفسه فيملكها إلى آخره قوله كذلك قطع سائر العلائق أي قطع العبد لسائر ما يعوقه ويشغله عن الله سبحانه طريق لفتح باب الإرادة لما فيه من تيسر الإقبال على الله والتوجه إليه وقصر الهمة عليه فهو أعون شيء على السلوك قال السيد ابن عطاء الله الخذلان كل الخذلان أن تتفرغ من الشواغل ثم لا تتوجه إليه ونقل عوائقك ثم لا ترحل إليه قال الشيخ إبن عباد من الخذلان أن تصدك العوائق والشواغل عن التوجه إلى الله تعالى والرحيل إليه فالواجب عليك أن تبادر إلى ذلك وترمي بالعوائق والشواغل خلف ظهرك كما قيل سيروا إلى الله عرجا ومكاسير ولا تنتظروا الصحة فإن إنتظار الصحة بطالة قال الله عز وجل إنفروا خفافا وثقالا وقد تقدم هذا المعنى عند قوله إحالة الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفوس فإن زالت شواغلك وقلت عوائقك ثم قعدت عن التوجه والرحيل فهو الخذلان كل الخذلان صح من شرح الحكم وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري بعد أن ذكر أن أول ما يبدأ به المريد التوبة من جميع المعاصي قال ثم بعد هذا يعمل في حذف العلائق والشواغل فإن بناء هذا الطريق على فراغ القلب وإذا أراد الخروج عن العلائق فأولها الخروج عن المال فإن ذلك الذي يميل به عن الحق ولم يوجد مريد دخل في هذا الأمر معه

علاقة من الدنيا إلا جرته تلك العلاقة عن قريب إلى ما منه خرج قوله والرفض للحظوظ والخلائق حظوظ النفس ما يقابل الحقوق التي عليها وقد يكون الحظ جليا كما في المعصية وقد يكون خفيا كما في الطاعة ومرجع ذلك كله إلى هوى النفس وقد سبق وأشار برفض الخلائق إلى الخروج عن الجاه قال الأستاذ أبو القاسم إثر الكلام السابق فإذا خرج من المال فالواجب عليه الخروج عن الجاه فإن ملاحظة الجاه مقطعة عظيمة وما لم يستوي عند المريد قبول الخلق وردهم لا يجيء منه شيء بل أضر الأشياء إليه ملاحظة الناس إياه بعين الإثبات والتبرك به لإفلاس الناس عن هذا الحديث وهو بعد لم يصحح الإرادة فكيف يصح أن يتبرك به فخروجهم من الجاه واجب عليهم لأن ذاك سم قاتل لهم صح من الرسالة وقال السيد إبن عطاء الله ادفن وجودك في أرض الخمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه قال الشيخ ابن عباد لا شيء أضر على المريد من الشهرة وانتشار الصيت لأن ذلك من أعظم حظوظه التي هو مأمور بتركها ومجاهدة النفس فيها وقد تسمح نفس المريد بترك ما سوى هذه الحظوظ ومحبة الجاه وإيثار الاشتهار مناقض للعبودية التي هو مطالب بها صح من شرح الحكم ويحتمل أن يكون كلام المؤلف إشارة إلى العزلة قال السيد ابن عباد ما نفع القلب شيء ومثل عزلة يدخل بها ميدان فكره قال سيدي أبو عبد الله بن عباد مداوات أمراض القلب واجبة على المريد وأمراضه إنما تكون من غلبة أحكام الطبع عليه من صحبته الأضداد ووقوفه مع المعتاد وانقياده إلى هوى النفس وأنسه بعالم الحس ومداواتها بالمرض يتأتى من وجوه كثيرة وأبلغها في ذلك

وأنفعها العزلة عن الناس المصحوبة بالفكرة فبالعزلة يتقيد الظاهر عن مخالطة من لا تصح مخالطته ولا يأمن من دخول الأفات عليه بصحبته فيتخلص بذلك المعتزل عن المعاصي التي يتعرض لها بالمخالطة مثل الغيبة والمداهنة والرياء والتصنع ويحصل له بذلك السلامة من مساومة الطبائع الرديئة والأخلاق الدنية ويستفيد أيضا بذلك صيانة دينه ونفسه عن التعرض للخصومات وأنواع الشرور والفتن فإن للنفس تولعا وتسارعا إلى الخوض في مثل هذا.

والثان تحصيل علوم بالطلب   أعظمها علم اليقين والأدب

الثاني هو التحلي بالصفات المحمودة ولا شك في حصولها لمن حصل له علم اليقين وتأدب مع الله في أعماله وأحواله قال سيدي أبو عبد الله بن عباد والأدب له موقع عظيم في التصوف ولذلك قال أبو حفص رضي الله عنه التصوف كله أداب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يريد القبول وقال أبو عبد الله بن رؤيم يا بني إجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا وقال بعضهم إلزم الأدب ظاهرا وباطنا فما أساء أحد الأدب في الظاهر إلا عوقب ظاهرا وما أساء أحد الأدب باطنا إلا عوقب باطنا وقال ذو النون المصري رضي الله عنه إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء وقال الثوري رضي الله عنه من لم يتأدب للوقت فوقته مقت وقال إبن المبارك رضي الله عنه نحن إلى قليل من الأدب أحوج

منا إلى كثير من العلم وقيل لبعضهم يا سيء الأدب فقال لست بسيئ الأدب فقيل له ومن أدبك قال الصوفية والآداب اللازمة للمريد عامة في ظاهره وباطنه وأداب الظاهر تبع للآداب الباطن وأداب الباطن هو التحلي بمحاسن الأخلاق كلها في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال أدبني ربي فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال خذ العفو و أمر بالعرف و اعرض عن الجاهلين و لا يحصل له ذلك بعد توفيق الله و تأييده إلا بالرياضة و أنظر كلامه مع قول ابن عطاء الله من جهل المريد أن يسيء الأدب الحكمة هو مفيد جدا.

علم اليقين يقتضي العبـــادة	و عمل البرية السعـــــــادة
وصف العبودية من عيـــن علـــم	اليقين من حقه عبودة المقربين
أول هذا لعـــــوام المؤمنـــــين	و الثاني في ذاك الخواص الموقنين
و الثالث الثابت من حق اليقين	ذاك أخص من خواص المحسنين

من جملة إصطلاح السادة الصوفية رضي لله عنهم علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و العبادة و العبودية و العبودة قال الأستاذ أبو القاسم القشيري في أثناء تفسيره لما إصطلحوا عليه و من ذلك علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و هذا عبارة عن علوم جلية فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف و لا يطلق في وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف فعلم اليقين هو اليقين و كذلك عين اليقين نفس اليقين و هو اليقين نفس اليقين فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان و عين اليقين ما كان بحكم البيان و

حق اليقين ما كان نبعة العيان فعلم اليقين لأرباب العقول و عين اليقين لأصحاب العلوم و حق اليقين لأصحاب المعارف و قال سمعت الأستاذ أبا علي يقول العبودية أتم من العبادة فأولا عبادة ثم عبودية فالعبادة للعوام من المؤمنين و العبودية للخواص و العبودة لخاص الخاص و سمعته يقول العبادة لمن له علم اليقين و العبودية لمن له عين اليقين و العبودة لمن له حق اليقين و سمعته يقول العبادة لأصحاب المجاهدة و العبودية لأرباب المكابدات و العبودة صفة أهل المشاهدات فمن لم يدخر عند نفسه فهو صاحب عبادة و من لم يظن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية و من لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة قوله و عمل البر هو بالنصب عطفا على العبادة و عوام و خواص بتخفيف الأخير لضرورة الوزن.

عبـــادة العبد لنيلـــه الثواب تازلة كذاك دفعـــه العقـاب
ان قصــــد النسبة فهو أولــى أو ذات مـــولاه فذاك أعلــى

قال السـيد إبن عطاء الله من عبد الشيء يرجوه منه أو ليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه فما قام بحق أوصافه قال السـيد أبو عبد الله بن عباد عمل العاملين لأجل حصول الجزاء أو فرارا من عقوبة المولى مدخول معلول ليس من شأن العارفين و المحققين أن قيام العبد بحق أوصاف مولاه يقتضي أن لا يعمل لأجل حظه من جلب ثواب أو دفع عقاب لأنه عبد يستحق عليه مولاه كل شيء و لا يستحق هو عليه شيئا و هذا من أعلام المحبة لله تعالى لأن المحب مجتمع الهم بأمر محبوبه لا مراد له إلا ما أراد فعلى العبد أن

يعمل لربه عز و جل لأجل جلاله و عظمته و ما هو عليه من محامد صفاته التي لا يشارك فيها و إن خالف هذا و عمل على طلب حظه لم يقم بحق صفات مولاه و كان ذلك نتيجة جهله و غفلته و عدم حبه لربه و معرفته قوله إن قصد النسبة فهو أولى أي إن قصد بعبادته نيل النسبة إلى الله أي كونه مملوكا له فهو أولى من قصد نيل الثواب أو دفع العقاب لأنه عبد يستحق عليه مولاه كل شيء و لا يستحق هو على مولاه شيئا قوله أو ذات مولاه فذالك أعلى أي أعلى المراتب بمعنى أنه عمل لربه عز وجل لأجل جلاله و عظمته و ما هو عليه من محامد صفاته التي لا يشارك فيها.

فالاتصـــــاف بمقامـــة اليقين	هو كمال النفس بالحق المبين
و تلك تســـع توبة و الصبـر	زهـــــد توكل و منها الشكــر
محبة و الخـــوف و الرجـاء	و بالرضــــى قد حقق الوفـاء
يحصل من ذلـــك بالتوفيـــق	صـــدق العبودية بالتحقيـــق

قال الشيخ أبو طالب في كتاب القوت بعد ذكره للمقامات التسع و هذه المقامات التي ذكرناها هي مقامات اليقين أولها التوبة إلى هذا المقام من المحبة منوط بعضه ببعض إن أعطى العبد حقيقة من أحدها أعطى من كل مقام حالا و من كل حال مشاهدة علم و كلها مجموعة في الإيمان إن أعطي العبد حقيقة الإيمان حتى يكون مؤمنا حقا غير مرتد و لا مستبدل به في علم الله و كان إيمانه هبة و منة لا عارية و وديعة فيسترد على إظهار يسر أو إدراج مكر أعطي من جميعها حالا حالا و شهادة شهادة و إن تفاوتوا في العلوم في القرب فأصل ذلك كله الإيمان بالله

فيتوب العبد إلى من آمن به من الوعد و عما آمن به من الوعيد ليستقيم توحيده باليقين كما قال سبحانه إن الذين قالوا ربنا الله ثم إستقاموا و قال تعالى فاستقم كما أمرت و من تاب معك ثم يزهد فيما تاب منه من هواه لتصح توبته و تخلص فتكون نصوحا كما قال ما عندكم ينفد و ما عند الله باق و قال تعالى و الأخرة خير و أبقى و قال تعالى و شروه بثمن بخس دراهم معدودة و كانوا فيه من الزاهدين لما أخرجوه عن أيديهم و تركوه و جاءوا إلى أبيهم زهدوا فيه ثم يصبر عما زهد فيه ليحق زهده كما قال تعالى و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر و قال تعالى و لربك فاصبر ثم يشكر على ما صبر عليه ليكمل صبره كما قال تعالى لا قوة إلا بالله واصبر وما صبرك إلا بالله وما بكم من نعمة فمن الله واشكروا لي ولا تكفرون ثم يرجوا من شكر له ليزيده من فضله فيعطيه فوق أمله بحسن ظنه به كما قال تعالى و لئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور ثم يخاف فوت ما رجى من تقصيره في الشكر بما أولى لتحقيق غبطته برجائه و يتم إشفاقه من تبديل آلائه كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا و طمعا و قال تعالى مخبرا عن أوليائه إنا كنا قبل في أهلنا مشفقين فمن الله علينا و وقانا عذاب السموم و قد عين من فرح بما أظهر له و فخر بما أوتي و آمن عود البلاء و نسي أنه كان مبتلى في قوله تعالى و لئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور ثم يتوكل على من خافه ثم يسلم نفسه إليه و يستسلم بين يديه أن يحكم فيه بما أحب لقوله تعالى و على الله فتوكلوا إن كنتم مومنين و قوله تعالى نعم أجر العاملين الذين صبروا

و على ربهم يتوكلون ثم يرضى بمن توكل عليه و عمن توكل له بعلمه بحكمته البالغة و تدبيره الحسن لقوله تعالى رضي الله عنهم و رضوا عنه و لقوله تعالى و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم يحب من رضي به و رضي عنه إذ كان قد إختاره على ما سواه و إذا صار حسبه لما رآه فصارت هذه المقامات التسع كمقام واحد إذ بعضها مرتبط ببعض و دليلها كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ثم يرجع بعد مقام المحبة إلى حال الرضى و إن إلى ربك المنتهى و ليس الرضى نهاية إذ ليس للمحبوب غاية و أنظر تمام كلامه في كتاب المحبة قوله يحصل من ذاك البيت الصدق في العبودية مطلب العارفين و هو أعلى مطلب قال السيد ابن عطاء الله مطلب العرفين من الله الصدق في العبودية و القيام بحقوق الربوبية.

تحقيقهـــا بترك الإختيـــار	نفي المنازعـــة للأقـــدار
مع مذلـــــة و الافتقـــار	إلى الإلــــه الواحد القهـــار

قال الأستاذ أبو القاسم في الرسالة و يقال العبودية ترك الإختيار فيما يبدو من الأقدار و قيل من علامة العبودية ترك التدبير و شهود التقدير و في الرسالة أيضا عن أبي سهل الصعلوكي التصوف الإعراض عن الإعتراض و فيها عن رؤيم التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالفقر و الإفتقار و التحقق بالبذل و الإيثار و ترك التعـــرض و الإختيار و قال السيد إبن عطاء الله أرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك لا تقوم به لنفسك قال سيدي أبو عبد الله بن عباد تدبير الخلق لأمور

دنياهم على الوجه الذي نقوله مذموم لأن الله تعالى قد تكفل لهم بذلك و قام به عنهم و طلب منهم أن يفرغوا قلوبهم منه و يقوموا بحق عبوديته و وظائف تكليفاته فقط و هو أن يقدر العبد لنفسه شئونا يكون عليها من أمور دنياه على ما تقتضيه شهوته و هواه و يدبر لها ما يليق مـــن أحوال و أعمال و يستعد لذلك و يهتم لأجله و هذا تعب عظيم استعجله لنفسه و لعل أكثر ما يقدره لا يقع فيخيب ظنه و يبطل سعيه ثم فيه من ترك العبودية و مضادة أحكام الربوبية و منازعة القدر و إضاعة العمر ما يحمل العاقل على تركه و اجتنابه و قطـع مواده و أسبابه قال سه بن عبد الله رضي الله عنه دوروا التدبير و الإختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم و قال سيدي أبو الحسن الشاذلي إن كان و لابد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا و هذه المسالة أساس طريق القوم بل هي جملته و كليته و الكلام فيـــها طويل و عريض و إنما اقتصرنا فيها على هذا القدر اليسير من التنبيه لأن المؤلف رحمه الله أفرد في هذا المعنى كتابا سماه التنوير في إسقاط التدبير أحسن فيه غاية الإحسان و قرب الأمر فيه بحيث يستغني به عما صنف في هذه الطريقة من ديوان متحصليه فتعين على كل مريد نجيب إنتهى و قال في كلامه على حكمة من جهل المريد أن يسيء الأدب و ءاكد ما ينبغي أن يجتنبه المريد من مقتضيات هذه الجملة التي ظهرت لنا أنها مراد المؤلف أن يوطن خاطره على شيء من الإعتراض على الله تعالى و تعاطي التدبير معه و التبرء بأحكامه المؤلفة له في نفسه أو غيره و أن يسرح لسانه بالشكوى إلى الخلق و العيب لما يوافق هواه أو نقص في نظره مما يراه من الحق فإن خطر بباله أو جرى

على لسانه شيء من ذلك فليبادر إلى الإستغفار منه و التفصي عنه و ليعلم أن تشاغله بذلك من أعظم الحسنات و أفضل القربات و ذلك يدخله في مقامات الرضى و يوصله إلى غاية النعيم و العطاء كما أن توطينه به و تهاونه به من أعظم خطاياه و أكبر ذنوبه يؤديه ذلك إلى تسخط الأقدار و الوقوع في دركات النار نعوذ بالله من ذلك صح من شرح الحكم و قال السيد ابن عطاء الله معصية أورثت ذلا و افتقارا خير من طاعة أورثت عزا و استكبارا قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الذل و الإفتقار من أوصاف العبودية و العز و الإستكبار مناقضان لها لأنها من صفة الربوبية و لا خير في الطاعة إذا لزم عنها شيء لما يناقض صفة العبودية لأنها تحبطها و تبطلها كما لامبالات بالمعصية إذا لزمتها صفة العبودية لأنها أيضا تمحوها و تزيلها قال سيدي أبو مدين رضي الله عنه إنكسار العاصي خير من صولة المطيع صح من شرح الحكم.

لا زمها الوفـــاء بالعـــهود	و الحفظ للحقـــوق و الحدود
كذا الرضى في ذاك بالموجـــود	و الصبر في هذا علـــى المفقـود
فلا يكون النقص بالإيـــلام	و لا زيـــادة من الأنعـــام

في الرسالة عن إبن عطاء الله العبودية في أربع خصال الوفاء بالعهود و الحفظ للحدود و الرضى بالموجود و الصبر على المفقود وفيها أيضا عن أبي عبد الله بن خفيف القناعة ترك التشوف في إلى المفقود و الإستغناء بالموجود و عن رسول الله ﷺ قال كن ورعا تكن أعبد الناس و كن قنعا تكن أشكر الناس و أحب للناس ما تحب لنفسك تكن مومنا و أحسن

مجاورة من جاورك تكن مسلما و أقل الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب و في الرسالة أيضا و قيل الزهد في قوله تعالى لكي لا تاسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما أتاكم.

إن يثبت العبد للاستقامة	فتلك للعبد هي الكرامة
بها تكون عنده مهذبا	من حضرة الله ترى مقربا
يطلعها لذا على الحقائق	و فهم غامض من الدقائق
محلها بما به جمالها	يحصل لها من أجله كمالها

قال السيد إبن عطاء الله ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الإستقامة قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الكرامة الحقيقية إنما هي حصول الإستقامة و الوصول إلى كمالها و مرجعها إلى أمرين صحة الإيمان بالله عز وجل و إتباع ما جاء به الرسول ﷺ ظاهرا و باطنا فالواجب على العبد لا يحرص إلا عليها و لا تكون همته إلا في الوصول إليها و أما الكرامة بمعنى خرق العادة فلا عبرة بها عند المحققين إذ قد يرزق ذلك من لم تكمل له الإستقامة قوله محلها البيت عن النصرباذي قيمة العبد الزهد بمعبوده كما أن شرف العارف بمعروفه و قال أبو حفص العبودية زينة العبد فمن تركها تعطل من الزينة و فيها سمعت الأستاذ أبا علي يقول ليس شيء أشرف من العبودية و لا إسم أتم للمومن من الإسم له بالعبودية و لذلك قال الله سبحانه في صفة النبي ﷺ ليلة المعراج و كان أشرف أوقاته في الدنيا سبحان الذي أسرى بعبده ليلا و قال جلا و علا فأوحى إلى عبده ما أوحى فلو كان إسم أجل من العبودية لسماه به و في معناه أنشدوا:

يـــا عمرو ثاري عند زهراني يعرفه السامـــــع و الرائـــي
لا تدعنـــــي إلا بيا عبدهـــا فإنـــــــه أشرف أسمائي

*** *** ***

شهـــــود أوصافك بالتحقق و وصـــــف خالقك بالتعلق
به تكون داخلا في حضـــــرته و واصــــلا إليه ذا من منته

قال السيد ابن عطاء الله كن بأوصاف ربوبيته متعلقا و بأوصاف عبوديتك متحققا و قال أيضا تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه تحقق بذلك يمدك بعزته تحقق بعزك يمدك بقدرته تحقق بضعفك يمدك بحوله و قوته قال سيدي أبو عبد الله ابن عباد على الحكمة الأولى التعلق بأوصاف الربوبية أن تشهد و جودك و لوازم وجودك لا شيء من جميع ذلك لك و لا منك و إنما هي عوار عندك فلا ترى وجودك إلا بوجوده و لا بقائك إلا ببقائه و لا عزك إلا بعزته و لا غناك إلا بغناه إلى غير ذلك من الأوصاف و لا يتم ذلك إلا بأن تتحقق بأوصاف عبوديتك من عدمك و فقرك و ذلك و عجزك و التعلق و التحقق المذكوران متلازمان بل هما شيء واحد على التحقيق و قال في أثناء كلامه على الحكمة الثانية عن سيدي أبي الحسن رضي الله عنه و يصحح العبودية بملازمة الفقر و العجز و الضعف و الذل لله تعالى و أضدادها أوصاف الربوبية فمالك و لها فـــلازم أوصافك و تعلق بأوصافه و قل من بساط الفقر الحقيقي يا غني من للفقير غيرك و من بساط الضعف يا قوي من للضعيف

غيرك و من بساط العجز يا قادر من للعاجز غيرك و من بساط الذل يا عزيز من للذليل غيرك تجد الإجابة كأنه طوع يدك و استعينوا بالله و اصبروا إن الله مع الصابرين.

معنى دخول حضرة للرب	حصول عرفان به في القلب
إن كمال العرفان في الحصول	هو مراد القوم بالوصول
و القرب معناه شهود العبد	بقرب مولاه العظيم المجد

قال السيد إبن عطاء الله وصولك إلى الله و صولك إلى العلم به و إلا فجل ربنا أو يتصل بشيء و قال قربك منه أن تكون شاهدا لقربه وإلا فمن أين أنت ووجود قربه ومن كلام الشيخ إبن عباد على الحكمة الأولى الوصول إلى الله تعالى الذي يشير إليه أهل هذه الطريقة هو الوصول إلى العلم الحقيقي بالله تعالى وهذا هو غاية السالكين ومنتهى سير السائرين وأما الوصول المفهوم بين الذوات فهو متعال عنه وقال على الثانية القرب الحقيقي قرب الله منك قال الله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب وقال تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وحظك من ذلك مشاهدتك لقربه فقط فتستفيد بهذه المشاهدة شدة المراقبة وغلبة الهيبة والتأدب بأدب الحضرة وأما أنت فلا يليق بك إلا وصف البعد وشهوده من نفسك كما يقوله المؤلف بعد هذا إلاهي ما أقربك مني وما أبعدني عنك انتهى وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري بعد أن ذكر في معنى القرب نحو ما سبق فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك عنه فإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار ما اتصل

به مخلوق والانفصال عنه حادث مسبوق جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل فقرب هو في نعته محال وقرب هو واجب في نعته وهو قرب العلم والرتبة وقرب هو جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده وهو قرب بالفعل باللطف.

فهذه طريقـــــــة الولاية	لمن له بوصفهـــــا الغايـــة
الإشارة إلى جملة ما قدمه في	التصوف من قـــواعد وغيرها
بضاعة العقول مزجـــاة لذا	حال الشهـــود وبكشف يبتدا
أدلة العقـــول للمريـــــد	و للمــــراد حالــة الشهود
فذا بربـــــه لغيره عـــرف	وذلك حالـــه بعكس اتصف
الله يجتبـــي إليه من يشـــا	يهدي إليـــه من خشـــى
شتـــان بين من بربه وصل	ومن عليه بدليـــل يستدل
فنسبة الكشف إلى الأنظـــار	كالجذب للسلـــوك باعتبار

البضاعة القطعة من المال يتجر فيها ومزجاة يسيرة قليلة وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى في الخطبة أعني أن أصحاب الدليل والبرهان عامة بالنسبة إلى أرباب الشهود والعيان قوله وبكشف يبتدا أي يبتدا الشهود بالكشف بمعنى أن المكاشفة مبتدا المشاهدة قال الأستاذ أبو القاسم القشيري المحاضرة إبتداء ثم المكاشفة بعده ثم المشاهدة فالمحاضرة حضور القلب وقد يكون بتواتر البرهان و هو بعد وراء الستر و إن كان حاضرا بإستيلاء سلطان الذكر ثم بعده المكاشفة و هو حضور منبعث إلينا غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل و

تطلب السبيل و لا مستخبر من دواعي الريب و لا محجوب عن نعت الغيب ثم المشاهدة و هي وجود الحق من غير بقاء تحته و أنظر تمام كلامه رحمه الله قوله أدلة العقول للمريد البيت قال في الرسالة بعد أن ذكر أن كل مريد على الحقيقة مراد و لكن القوم فرقوا بين المريد فالمريد عندهم هو المبتدي و المراد هو المنتهي و المراد الذي نصب بعين التعب و الغنى في مقاسات المشاق و المراد الذي لقي بالأمر من غير مشقة فالمريد متعب و المراد مرفوق به مر به قوله فذا بربه لغيره عرف البيت إشارة إلى المراد و ذاك إشارة إلى المريد بمعنى أن المراد عرف الأغيار باللهو المريد بالعكس فالمراد إستدل بالمؤثر على الأثار و المريد استدل بالأثار على المؤثر و المراد شهد المكون قبل الأكوان و المريد شهد الأكوان قبل المكون و قد تقدم هذا في الخطبة قوله الله يجتبي إليه من يشاء البيت إشارة إلى قوله تعالى الله يجتبي إليه من يشاء و يهدي إليه من ينيب فالمجتبى هو المراد و المنيب المهدي هو المريد و فتح المؤلف الشين من خشي و أصله الكسر على لغة طي قوله شتان البيت قال السيد إبن عطاء الله شتان بين من يستدل به و يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله و أثبت الأمر من وجود أصله و الإستدلال عليه من عدم الوصول إليه و إلا فمتى غاب حتى يستدل عليه و متى بعد حتى تكون الأثار هي التي توصل إليه قال سيدي بن عباد بنو أدم في أول نشأتهم و مبدأ خلقتهم و خروجهم من بطون أمهاتهم موسومون بالجهل و عدم العلم قال الله تعالى و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ثم إن الله تعالى لما إختصى بعضهم

بخصوصية عنايته و اختار منهم من أهله لولايته و ما ذاك إلا بحصول العلم الذي يتضمنه قوله و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة الذي يحقق لهم النسبة و يوجب لهم الزلفى و القربة المشار إلى ذلك بقوله لعلكم تشكرون جعلهم على قسمين مرادين و مريدين و إن شئت قلت مجذوبين سالكين و كلاهما مراد و مجذوب على التحقيق قال الله تعالى الله يجتبي إليه من يشاء و يهدي إليه من ينيب فالمريدون السالكون إلى الله تعالى في حال سلوكهم محجوبون عن ربهم برؤية الأغيار فالآثار و الأكوان ظاهرة لهم موجودة لربهم و الحق تعالى غيب عنهم فهم يستدلون بها عليه في حال ترقيهم و المرادون و المجذوبون واجههم الحق تعالى بوجهه الأكرم و تقرب إليهم فعرفوه فلما عرفوه على هذا الوجه أنحجبت الأغيار عنهم فلم يروها فهم يستدلون به عليها في حال توليهم فهذا حال الفريقين و شتان ما بينهما أي بعد ما بينهما و ذلك أن المستدل به على غيره عرف الحق الذي هو الوجود الواجب لأهله و هو المختص بوصف القدم و أثبت الأمر المشار به إلى الآثار العدمية من وجود أصله المشار به إلى المؤثر المتحقق وجوده و المستدل بغيره عليه على عكس ما ذكرناه لأنه استدل بالمجهول على المعلوم و بالمعدوم على الموجود و بالأمر الخفي على الظاهر الجلي و ذلك لوجود الحجاب و وقوفه مع الأسباب و عدم احتظائه بالوصول و الإقتراب و إلا فمتى غاب حتى يستدل عليه بالأشياء الحاضرة و متى بعد حتى تكون الآثار القريبة هي التي توصل إليه أو فقد حتى تكون الآثار الموجودة التي تدل عليه.

عجبت لمن يبغي عليك شهـــادة	و أنت الذي أشهدته كل مشهـد
لذالك له حالة البقا و الصحـو	و ذا له حال الفنـــا و المحـو
فالجذب كشف عن كمال الــذات	ثم شهـــــــود بعد للصفات
و بعده الأسمــــاء بالتعلــق	ثم إلى الأثار منهــــا يرتقي
للإســـــــم سالك فللصفات	منها إلى كشف كمــــال الذات
دلـــــــت على أسمائه الاثار	و قـــد تنورت به الأســـرار
و دلت الأسمـــــا على الصفات	و هذه على وجـــــود الذات
بدايـــــة المجذوب تلك الغاية	لسالــك مبداه النهايـــــة
لصاحب الجذب و ربما وقـــع	بيــــن تدل و تـــرق مجتمع

نظم في هذه الأبيات قول السيد إبن عطاء الله دل بوجوده على وجود أسمائه و بوجود أسمائه على ثبوت أوصافه و بوجود أوصافه على وجود ذاته إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ثم يردهم إلى شهود صفاته ثم يرجع إلى التعلق بأسمائه ثم يردهم إلى شهود آثاره و السالكون على عكس هذا فنهاية السالكين بداية المجذوبين و بداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد و ربما إلتقيا في الطريق هذا في ترقيه و هذا في تدليه قال سيدي أبو عبد الله بن عباد المخصوصون بالقرب و الوصول إليه ينقسمون إلى قسمين سالكين و مجذوبين فشأن السالكين الإستدلال بالأشياء عليه و هم الذين يقولون ما رأينا شيئا إلا رأينا الله بعده و شأن المجذوبين الإستدلال به على الأشياء وهم الذين يقولون ما رأينا شيئا إلا رأينا الله قبله و لاشك أن الدليل أبدا أظهر من المدلول فأول ما ظهر للسالكين الأثار و هي الأفعال فاستدلوا بها على الأسماء و بالأسماء على

الصفات و بالصفات على وجود الذات فكان حالهم الترقي و الصعود من الأسفل إلى الأعلى و أول ما ظهر للمجذوبين حقيقة كمال الذات المقدسة ثم ردوا منها إلى مشاهدات الصفات ثم رجعوا إلى التعلق بالأسماء ثم أنزلوا إلى شهود الآثار فكان حالهم التدلي و التنزل من أعلى إلى أسفل فما بدأ به السالكون من شهود الآثار إليه إنتهى المجذوبون و ما ابتدأ به المجذوبون من كشف حقيقة الذات إليه انتهى السالكون لكن لا بمعنى واحد فإن مراد السالكين شهود الأشياء لله و المراد من المجذوبين شهود الأشياء بالله فالسالكون عاملون على تحقيق الفناء و المحو و المجذوبون مسلوك بهم طريق البقاء و الصحو و لما كان شأن الفريقين النزول في تلك المنازل المذكورة لزم التقاؤهما في طريق سفرهما السالك مترقي و المجذوب متدلي.

تذييل مــا أوردت في ذا العلم	به انتهى مرادنـا بالنظــم
فالحمد لله على تمامـــــه	من فضلــه ذاك و من إنعامه
و الشكر لله على التـــوفيق	لمذهب السنـــة بالتحقيق
نســأل منك الختم بالسعادة	عند الممـــات و جوار السادة
عليهــــم أنعمت من نبيئين	و جملة الأخيار و الصديقــين
و الشهداء مع جمع الصالحيـن	و احشرن في زمرتهم و الوالدين
و جملة المشايــــخ المعلمين	و جملـة الأحباب و المصاحبين
بجاه الأنبيــاء و كل المرسلين	و سائــر الأملاك والمقـربين
و صـــل و سلم يا إله العالمين	على الذيـن قد ذكرت أجمعين
ثم أخص بالصلاة و الســلام	نبينا و الآل و الصحب الكـرام
وتابعي سنتهم على التمـــام	ثم على الإخوان مني السـلام

ما نظروا النظم بعين الاهتمام	و أخلصوا الدعا لنظام النظام
عسى الإله أن ينيل قصده	به كما أنال به رفده
حتى أتى بعونه مستوفيا	عن أكثر المختصرات مغنيا
فكم فيه من غامض قد انجلى	و من عويص جا مسهلا 338
و إن يكن بشيء فيه من الخلل	فهو لا قصد فيصلح البطل
فقلما يخلوا الذي قد ألفا	من اعتراض في كتاب صنفا
لاسيما نظام علم وصفا	من الصعوبة بما قد عرفا
صوب الكتاب ذاك من ذا الجود	أجراه مجري الما بجوف العود
أبياته ألف و نصف ألف	و نيف تألفت بالإلف
و عدة النيف مثل حسنة	كان كمال النظم أول سنة
تسعين من بعد ثمان مائة	كفى له شر كل فئة
بحرمة الأخيار وأهل الجاه	وآخر الدعاء حمد الله
ثم الصلاة والسلام في الختم	على رسولنا الذي به الختم
وآله وصحبه والتابعين	وتابعي إحسانهم والصالحين

التديبل التكميل وأشار بقوله وجوار السادة عليهم أنعمت إلى آخره إلى قوله تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين والظاهر أن قوله عليهم أنعمت على حذف الموصول أي وجوار السادة الذين أنعمت عليهم قوله وجملة المشائخ منصوب بالعطف على الياء المحذوفة من قوله أحشرن وكذا قوله و جملة الأحباب قوله بجاه الأنبياء متعلق المحذوف تقديره

التوسل إليك بجاه الأنبياء أو هو حال من فاعل نسأل أي متوسلين بجاه الأنبياء قوله عسى إلاله أن ينيل قصده به أي أن يعطيه ما قصد به من ثواب الأخرة و من الإنتفاع به قوله كما أنال فيه رفده حتى أتى بعونه مستوفيا البيتين أي كما أناله إحسانه في هذا النظم حتى جاء بتوفيقه تعالى وافيا بالغرض محتويا على المهمات معنيا عن أكثر المختصرات لكثرة ماتجلى فيه من المعاني الغامضة و تسهل فيه من الإشكالات الصعبة العويصة قوله فيصلح البطل هو إذن منه في إصطلاح ما يمكن أن يقع في كتابه من الغلط و طغيان القلم لاكن إنما يصلحه المحقق الراسخ في العلم الذي لا يلتبس عليه الحق و هو الذي كنى عنه بالبطل و أصله الشجاع الذي تبطل معه الحيل قوله فقلما البيتين هو اعتذار عما يقع له من الوهم و كان علم الكلام في غاية الصعوبة لأن البحث فيه عن ذات الله و صفاته و هو تعالى مخالف للحوادث ليس كمثله فقد تمحض العقل في هذا العلم و الوهم يلابس العقل في مأخذه و الباطل يشاكل الحق في مباحثه فانظم إلى التأليف الذي هو مظنة الوهم كونه بالنظم لا بالنثر و كون المنظوم علما في غاية الصعوبة قوله صوب الكتاب ذاك من ذي الجود البيت الصوب الصواب و أشار إليه بلفظ البعيد للتعظيم و المعنى أن ما في الكتاب من الغلط و الوهم هو من نفسي و ما فيه من الصواب هو من الله عز وجل بتوفيقه و محض فضله خلقه في قلبي و أجراه على لساني مجرى الماء في جوف العود فلنا ظرف لذلك الصواب لا فاعل له كما في المشبه به و هذا على سبيل التأدب مع الله و الشكر له سبحانه كما قال عز من قائل ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من

سيئة فمن نفسك و إلا فالمعتقد أنه سبحانه الخالق لجميع الأفعال و شبه العلم في القلب بالماء في العود لأن العلم حياة القلوب كما أن الماء حياة النبات و الأشجار قوله تألفت بالألف أي تألفت و نصف الألف الألف و النيف بالموالفة أي المصاحبة و المناسبة و لهذا التأليف تأليفا و هو أخص من التصنيف لأن المصنف من جعل العلم أصنافا كالمستحيلات و الواجبات و الجائزات و كمقدمة الطهارة و الصلاة و البيوع و المؤلف من زاد عليه بمراعات الألفة بين الكتب و المسائل و به تظهر رتب المصنفين و يتميزون و يفضل بعضهم بعضا فالإلف بكسر الهمزة قوله و عدة النيف مثل حسنة النيف في اللغة الزيادة و أراد أن عدة النيف عشرة أبيات و كنى بذلك إذ الحسنة بعشر أمثالها و قد يوجد في بعض النسخ أكثر من هذا العدد كالنسخة التي أعتمدت عليها في هذا الشرح فإن النيف فيها ستة عشر بيتا و وجدت في بعض النسخ كما ذكر المؤلف و قد يجمع بين النسختين بأنه أراد على ما في هذه النسخة بالألف و نصف الألف و النيف جميع أبيات الرجز و على النسخة الأخرى ما قبل قوله عدته ألف و نصف الألف إلى آخر الأبيات الستة و الله تعالى أعلم قوله و آخر الدعاء حمد الله هو من قوله تعالى و آخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين قيل المراد آخر ما يتكلمون به إذا تكلموا أن الحمد لله رب العالمين و قال الزجاج أخبر الله تعالى أنهم يبتدؤن بتعظيم الله و تنزيهه و يختتمون بشكره و الثناء عليه إنتهى فالدعوى في الآية بمعنى القول و الكلام و كذا الدعاء في النظم و يحتمل أن يكون الدعاء بمعنى السؤال و الطلب و جعل الحمد دعاء لأن في ضمنه الإزدياد لقوله تعالى و إذ تأذن

ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم و لا سيما إذا فسرنا الحمد بالشكر و قد أشار إليه الفخر و لأن الحمد هو الثناء بالجميل فيقتضي الإنعام على الحامد فكان السؤال كما قال الشاعر.

إذا أثنى عليك المرء يوما كفاه من تعرضك الثناء

و أيضا الحمد ذكر و قد قال رسول الله ﷺ حاكيا عن ربه عز و جل من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته فوق ما أعطي السائلين و هنا إنقضى هذا المختصر و الحمد لله رب العالمين.

إنتهى و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى.

أي قال العبد فلان ونصب الطالب والتنبيه بالقول الفقه اي المقاصد منه والمثا
نسبة وهذا التأليف قال البلغا وهو اخص من التصنيف لان المصنف من
نقل العلم اصنافا كالمسائل والتوابعات والجليات وكتعريف لها
الكمال وما الصلاة والسبيع والمؤلف من زاد عليه مما كان الطالب
بين الكتب والمسائل قوله تعالى رفع المنصب ومنتهى ... وبعض شيوخهم
جعلها الاول بكسر الهمزة لا غير والمعنى عنه التنبيه مثل حسنة التنبيه
في اللغة الزيادة والمراد به هنا التنبيه على الابيات وكتبي ...
حسنة او المستنة بعض ... وفي بعض النسخ اي من
هذا العقد كالتنبيه التي اشتملت عليها في هذا الشرح وفي التنبيه
فيها شيئة شيئا وقد وجدت في بعض النسخ كما في المؤلف وقد
جمع بين التفسير والمراد على ما في هذه النسخة بالالف ونصب فلان
والتنبيه جميع ابياته الى حين وعلى النسخة الاخرى ما قبل قوله ...
الله ونصب الطالب الحق واخر الابيات التسمية والحمد فعلى الحكم
قوله واخر الدعاء وحمد الله ... قوله تعالى وآخر دعواهم ان
الحمد لله رب العالمين قبل الابيات واخرها ... به اذا ذكر الحمد ان
الحمد لله رب العالمين وقال الزجاج اعلم الله تعالى انهم يبتدئون
بتعظيم الله وتنزيهه ويختمون بشكره والثناء عليه انتهى
قال الزمخشري ... بمعنى العقول والكلام وكذا الدعاء في النظم
ويحتمل ان يكون الدعاء بمعنى السؤال والطلب وجعل الحمد دعاء
لانه في ضمنه الذكر ... لقوله تعالى ... وسلم ليس شيء ... كم زيد
واصلها اذا ... الحمد والشكر وقد ... الحمد ...

من الثناء والجميل ما تشيع به الأعلام على أنها بعد وكان كالشيء الكمال

قال الشاعر

إذا أثنى عليها المرء يوما ... كفاه من تعرضه الثناء

وانتهى الجزء وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا

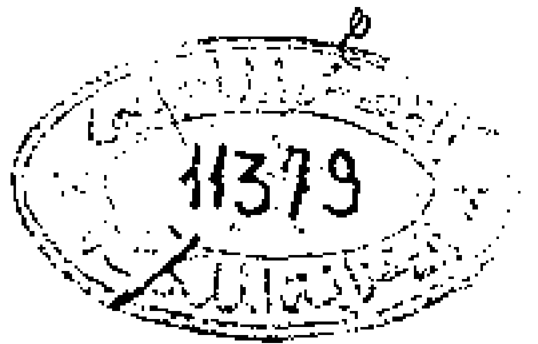
عن ربه من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي

السائلين وبهذا انقضى غرض المختصر والحمد لله رب العالمين

انتهى وكمل وصلى الله على

عباده الغريب

أصلي ه



ترجمة الإمام أبو العباس

أحمد بن علي

بن عبد الرحمان المنجور

هو الإمام العلامة مفخرة أهل زمانه، صدر علماء عصره النابغة الشيخ احمد أبي العباس بن علي بن عبد الرحمان المنجور، كبير فقهاء المغرب الأقصى في أواخر القرن العاشر الهجري، اصل سلفه من مدينة مكناس ثم انتقل منهم من انتقل إلى سكنى مدينة فاس، وكان أبوه على كبير دار ملك بني وطاس وامينها والقيم على أمورها، كما كان جده عبد الرحمان من الأمناء أيضا، وبفاس ولد المترجم عام 929 هـ على الأرجح، ونشأ وأخذ عمن كان بها من علماء وفقهاء ضمن الفهرس أسماءهم وعرف فيه بهم وذكر مروياته عنهم، كمحمد بن احمد اليسيتني – وهو كان عمدته – وعبد الرحمان سقين العاصمي وعبد الواحد بن احمد الونشريسي وعلي بن هارون المطغري ومحمد ابن مجبر المساري وعبد الوهاب الزقاق.

وكان المنجور ثاقب الذهن ذكي القلب نجيبا مجدا مجتهدا سريع الفهم حسن الإدراك حريصا على تحصيل العلوم واستيعاب الفنون حتى استكمل حفظها واتقن فهمها وصار ممن يشار إليه بالبنان فيها مع صغر سنه وفتاء عوده ووجود من هم أكبر منه سنا، ولما أكمل التعلم والدراسة انصرف إلى التدريس والتأليف فاقبل عليه الطلبة من كل الأفاق وتنافسوا في حضور مجالسه العلمية لمهارته في التبليغ واستحسانهم طريقته في التدريس وقدرته على إيضاح الغامضات وحل المشكلات، كما تنافس محبو العلم والمنسوبون إليه في استنساخ مؤلفاته والاستشهاد بأقواله واستنتاجاته، ومازالت درجته تعلو حتى صار شيخ الجماعة بلا منازع،

وطارت شهرته في جميع الآفاق وأدناه السلاطين والأمراء والولاة، وتوددوا له وصاروا يستشيرونه ويحترمون رأيه ويعملون بنصحه عندما تدعوهم الحاجة الى استشارته والتماس نصيحته، وكان السلطان احمد المنصور السعدي- على الخصوص يجله ويصله بجوائز سنية فلا يلقى لها بالا ويفرقها على الأرامل والضعفاء.

وصفه مترجموه بعبارات طنانة رأينا أن نجمع شتاتها لتستدل منها مجوعه على قيمته ورأي الناس فيه، وهي : " إمام فقيه معقولي، محدث" أصولي، آية من آيات الله في المعقول والمنقول، واسع العارضة والإطلاع، دو مهارة كاملة في جميع الفنون، احفظ أهل زمانه واعرفهم بالتاريخ والبيان والمنطق والكلام والأصول والحديث والتفسير، متبحر في العلوم كلها من معقول ومنقول، عارف "برجال الحديث، شديد العناية بالتحصيل، قويّ التحقيق عند الإلقاء والتقرير، معتن بالمطالعة والتقييد والإقراء لا يمل ولا يضجر، منصف" في البحث والمذاكرة، جنوح" إلى الصواب مهما تعين وعند من تعين، يميل مع الحق حيث كان، صدوق" في النقل متثبت" في الإملاء، قويّ الإدراك ثاقب الدهن صافي الفهم، دو خط فائق وأدب رائق، خدم العلم عمره حتى ألقت إليه العويصات زمامها وبرز على الأقران وصار شيخ الجماعة في وقته، وكان يحض على تعلم جميع العلوم ويتعلمها ويقول أنها كلها نافعة، حتى انه تعلم لعب الشطرنج فأتقنه ومهر فيه، وصار المشار إليه بالبنان في معرفة دقائقه، وتعلم تلاحين عود الغناء فكان يحرك بجس

أوتاره قلوب العاشقين، وبلغ الغاية القصوى في العقائد، أما الأصول فهي عشه الذي فيه يدرج، ويدخل فيه ويخرج، وانفرد عن أهل زمانه بمعرفة تاريخ الملوك والسير والعلماء على طبقاتهم ومعرفة أيامهم، وكان طبعه يحتد في بعض الأوقات حدة تمنع المتعلم من مراجعته والإكثار من مباحثته، وكان مولعا بأمثلة العامة خصوصا عامة الأندلس ويستحسن لغتهم ولكنتهم ويثني عليهم وعلى بلادهم ويتشوق إليها، وكان العلماء والطلاب يقولون أن فهمه لايقبل الخطأ، وكانت له طريقة خاصة في التدريس، يجيد ترتيب النقول ويتألق في كيفية الإلقاء، عبد من عباد الله الصالحين، لا يفتر عن قراءة القرآن إلا في ساعة المطالعة أو التأليف أو الإقراء أو ضروريات الإنسان، أروع الناس في النقل، كاد أن لايفارق لسانه : لا ادري، أو حتى انظر، او كلام يقرب من هذا، دمث الأخلاق رقيق الحاشية، متقشف" قانع" بما تيسر من المأكول والملبوس لا يحسن تدبير الدنيا، وبالجملة فهو – كما قال بعضهم- آخر الناس في فاس، ولم يكن مثله في الفنون بالمغرب ولاجاء بعده من أتقن مثل الذي اتقن من العلم.

اخذ عنه عدد عديد من الطلبة صاروا فيما بعد من العلماء المبرزين والمؤرخين المرموقين، منهم السلطان أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي واجازه وألف برسمه عددا من كتبه، والشيخ يوسف بن محمد الفاسي المشهور بكنية أبي المحاسن، واحمد بابا السوداني مؤلف نيل الابتهاج واحمد بن محمد ابن القاضي صاحب المؤلفات

العديدة في التاريخ وغيره واجازه، لازمه كثير – كما يقول عنه في درة الحجال – من سنة خمس وسبعين إلى وفاته، وما فارقه إلا زمن رحلته للمشرق أو زمن أسره فقط أو مدة أقامها بمراكش.

ألف المنجور عدة تأليف ذكر أكثرها في آخر فهرسته، جلها في الفقه والكلام والبلاغة، منها :

1- أجوبة في القراءات توجد منه نسخة مكتوبة بخط المؤلف على مايظهر محفوظة تحت نمرة 8011 بالخزانة الحسنية بالرباط.

2- أجوبة مجموعة في الفقه والكلام يوجد منها مخطوط مصور نمرته 318 ر 73 بالخزانة العامة بالرباط.

3- تقريب لفهم شواهد الخزرجي في العروض توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 603 بالخزانة الحسنية بالرباط.

4- حاشية كبرى على شرح كبرى السنوسي في العقائد أمره السلطان احمد المنصور السعدي بإخراجها من مبيضتها الصعبة الدقيقة خط الطرر الملحقة الكثيرة جدا المدمجة، فانقذت بذلك بعد ما كادت تندثر، توجد منها نسختان مخطوطتان بالخزانة الحسنية بالرباط، أولاهما في مجلد ضخم نمرته 5011 والثانية نمرتها 575 كتبت في جمادى الثانية عام 1000 هـ.

5- حاشية صغرى على شرح كبرى السنوسي، توجد منها نسخة مخطوطة نمرتها 8054 بالخزانة الحسنية بالرباط.

6- شرح المنهج المنتخب، الى قواعد المذهب، وهو شرح لاجوزة علي

بن قاسم الزقاق التجيبي الفاسي في قواعد المذهب المالكي، طبعت مرتين بفاس طبعة حجرية.

7- مراقي المجد، لأيات السعد، تفسير للأيات القرآنية الواردة في شرح سعد الدين التفتزاني لتلخيص المفتاح، يوجد مخطوطا بالخزانة الحسنية بالرباط محفوظا تحت نمرات 176 و 5038 و 5302.

8- الفرائد، ومبدي الفوائد، لمحصل المقاصد، وهو شرح لقصيدة في التوحيد من نظم الفقيه احمد بن محمد ابن زكري التلمساني متقدم الترجمة (5 : 97 ع 1440).

9- مختصر نظم الفرائد، وهو مختصر الكتاب السابق توجد منه نسخة عتيقة في 300 صفحة كتبت في أواخر دي القعدة عام 997 محفوظة تحت نمرة 4147 بالخزانة الحسنية بالرباط.

10- شرح إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام ابي عبد المالك، الترجمة (5 : 108 ع 1444).

11- شرح نظم علاقات المجاز ومرجحاته، والنظم لابي الفضل ابن الصباغ المكناسي، توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 1032 د بالخزانة العامة بالرباط.

12-الفهرس، كتاب ذكر فيه شيوخه ومروياته عنهم أجاز به السلطان احمد المنصور السعدي، طبع بالرباط عام 1396هـ – 1979 م بتحقيق الاستاد محمد حجي قيدوم كلية الآداب بالرباط، الذي أشار في هدا الأخير مؤلفين اثنين للإمام احمد المنجور عدا ما ذكر أنفا وهما :

13- المختصر المذهب من شرح المنهج المنتخب، وهو اختصار للشرح

السابق مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط عدد 8054.

14- شرح المختصر من ملتقط الدرر

مخطوطات المكتبة الملكية بالرباط أعداد 172 و5038 و5302

توفي رحمه الله بفاس ليلة الاثنين 16 قعدة عام 995 هـ موافق 19 أكتوبر 1587 م ودفن بمطرح الجلة (القبب) خارج باب فتوح متصلا قبره بقبر شيخه اليستيني، قال ابن القاضي في درة الحجال : صارت الدنيا تصغر في عيني كلما تذكرت أكل التراب للسانه والدود لبنانه .

أخذت عن "أعلام المغرب العربي" عن الإمام أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمان المنجور لعبد الوهاب بن منصور ص -202-203-204 -205-206 .

Arts
شارع الكونكّو عمارة 23 رقم 1 - المحيط - 10005 - الرباط
الهاتف: 80 21 26 37 05 - الفاكس: 79 21 26 37 05